প্রাক্‌কথন

পণ্ডিত দীননাথ ত্রিপাঠী মহাশয়ের অনুবাদ সহিত আত্মতত্ত্ববিবেকের এই অংশটি বহুপূর্বেই প্রকাশিত হওয়া উচিত ছিল। বিবিধ কারণে তাহা সম্ভবপর হয় নাই। আমার দৃঢ় বিশ্বাস এই গ্রন্থটি অনুসন্ধিৎসু গবেষকদের বহুপ্রকারে সহায়ক হইবে। অপর অংশটিও যাহাতে দ্রুত মুদ্রিত হইতে পারে তাহার জন্য চেষ্টা করা হইতেছে।

হেরম্ব চট্টোপাধ্যায় শাস্ত্রী
অধ্যক্ষ

মুখবন্ধ

'ন্যায়াচার্য উদয়নকে প্রাচীনন্যায় ও নব্যন্যায়ের যুগ সন্ধিতে আবির্ভূত বলা যায়। প্রাচীনন্যায়ের ধারা জয়ন্তভট্ট এবং বাচস্পতি মিশ্র পর্যন্তই প্রবাহিত। উদয়নাচার্যের ভাষা ও বর্ণনাশৈলী লক্ষ্য করিলে প্রতীয়মান হয় যে তৎকালেই নব্যন্যায়ভাস্করের অরুণোদয় ঘটিয়াছে এবং উদয়নই তাহার প্রথম উদ্গাতা। ইহাকে তার্কিক কবি ভক্ত প্রত্যেকটি বিশেষণেই ভূষিত করা যায়। পরবর্তী নব্যনৈয়ায়িকগণ তাঁহাকে 'আচার্য' রূপেই উল্লেখ করিয়াছেন।

অষ্টম শতাব্দী বা তাহার পূর্বেই শ্রীমৎ শঙ্করাচার্য প্রভৃতি দ্বারা বৌদ্ধমত নিরাকৃত হইলেও সম্পূর্ণ বিধ্বস্ত হয় নাই। উদয়নের সময়েও বৌদ্ধমতের প্রভাব না থাকিলে তাহার খণ্ডনের জন্য এত প্রয়াসের প্রয়োজন হইত না। "আত্মতত্ত্ববিবেক" গ্রন্থখানিই তাহার প্রমাণ। এই গ্রন্থ কেবল বৌদ্ধমত খণ্ডনের জন্যই রচিত। ইহা 'বৌদ্ধাধিকার' নামেও প্রসিদ্ধ। এই গ্রন্থের বিবৃতিতে রঘুনাথশিরোমণি বলিয়াছেন—

নির্ণীয় সারং শাস্ত্রাণাং তার্কিকাণাং শিরোমণিঃ।
আত্মতত্ত্ববিবেকস্য ভাবমুদ্ভাবয়ত্যয়ম্॥

ইহার টীকায় গদাধর ভট্টাচার্য বলেন—

শ্রীকৃষ্ণচরণদ্বন্দ্বমারাধ্য শ্রীগদাধরঃ।
বৌদ্ধাধিকারবিবৃতিং ব্যাকরোতি শিরোমণেঃ॥

এই গ্রন্থে ৪টি পরিচ্ছেদ আছে।

১ম পরিচ্ছেদে—'সর্বং ক্ষণিকম্' এই ক্ষণভঙ্গবাদের খণ্ডন করা হইয়াছে। যেহেতু ঐমত আত্মার নিত্যত্বের বাধক।

২য় পরিচ্ছেদে—জ্ঞানাতিরিক্ত কোন জ্ঞেয় বস্তু নাই—এই বাহ্যার্থভঙ্গবাদের খণ্ডন করা হইয়াছে, যেহেতু ঐ মত জ্ঞানভিন্ন আত্মসিদ্ধির বিরোধী।

৩য় পরিচ্ছেদে—গুণগুণিভেদ ভঙ্গের খণ্ডন করা হইয়াছে। যেহেতু এইমত জ্ঞানসুখাদির আশ্রয়রূপে আত্মসিদ্ধির বিরোধী।

৪র্থ পরিচ্ছেদে—অনুপলম্ভই অভাবের সাধক, এইমত খণ্ডিত হইয়াছে। যেহেতু তাহা শরীরাদ্যতিরিক্ত আত্মস্বরূপেরই বাধক।

আচার্য 'ন্যায়কুসুমাঞ্জলি' গ্রন্থে নিরীশ্বর বাদিগণের মত খণ্ডন করিয়া ঈশ্বরের অস্তিত্ব নিরূপণ করিয়াছেন।

'আত্মতত্ত্ববিবেক' গ্রন্থে বৌদ্ধসম্মত নৈরাত্ম্যবাদ খণ্ডন করিয়া শরীরাদ্যতিরিক্ত-নিত্য-বিভু-জ্ঞানসুখাদির আশ্রয়রূপে আত্মার (জীবাত্মার) সাধন করিয়াছেন।

যদিও বহুকাল হইতে বৌদ্ধমতের প্রভাব ও আলোচনা না থাকায় পণ্ডিত সমাজে এই গ্রন্থের পঠন পাঠন বিশেষ দেখা যায় না, তবুও উদয়নাচার্যের অসাধারণ মনীষায় নির্মিত এই নিবন্ধের উপাদেয়তা বিদ্বান্ পাঠক সম্যক্ অনুভব করিতে পারিবেন।

বর্তমানে প্রাচীন প্রথায় শাস্ত্রের টীকা-টিপ্পনীসহ মূল গ্রন্থের অধ্যয়ন অধ্যাপনা যে ভাবে দ্রুত বিলুপ্তির পথে, তাহাতে ভবিষ্যতে মূল গ্রন্থের যথাযথ ব্যাখ্যা সম্ভব হইবে কিনা এবং প্রকৃত সিদ্ধান্তবিৎ আচার্য কেহ থাকিবেন কিনা এই আশঙ্কা দেখা দিয়াছে। এই অবস্থায় এখনও যাঁহারা প্রাচীন পরম্পরার ধারা অক্ষুণ্ণ রাখিয়াছেন তাঁহারা যদি শাস্ত্রীয় দুরূহ গ্রন্থের বঙ্গানুবাদের মাধ্যমে মূলের বিস্তৃত ব্যাখ্যা ও সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়া যান, তাহা হইলে ইহা ভবিষ্যতে দিগ্‌দর্শনে কিয়ৎ পরিমাণে সাহায্য করিবে, সন্দেহ নাই। 'আত্মতত্ত্ববিবেক' জাতীয় কঠিন গ্রন্থের বিশদ বাংলা অনুবাদের উপযোগিতা যে কত তাহার বর্ণনা অনাবশ্যক। তবে গ্রন্থের সম্পূর্ণ অংশ প্রকাশিত না হইলে এই গ্রন্থের উপাদেয়তা ধারণা করা সম্ভব হইবে না।

ন্যায়শাস্ত্রে অতিবিখ্যাত এই মহামনীষী ৯০৬ শকাব্দে (৯৮৫ খৃঃ) বর্তমান ছিলেন এইরূপ মত প্রচলিত আছে। ইহার কারণ, তৎ কৃত 'লক্ষণাবলী' গ্রন্থের কোনো কোনো হস্তলিখিত পুঁথিতে এই শ্লোকটি পাওয়া যায়—

তর্কাম্বরাঙ্ক (৯০৬) প্রমিতেষ্বতীতেষু শকান্ততঃ।
বর্ষেষূদয়নশ্চক্রে সুবোধাং লক্ষণাবলীম্॥

কিন্তু "বাঙ্গালীর সারস্বত অবদান' গ্রন্থের প্রণেতা মাননীয় দীনেশ চন্দ্র ভট্টাচার্য মহাশয় ঐ শ্লোক সম্বন্ধে সংশয় প্রকাশ করিয়া মন্তব্য করিয়াছেন যে, 'তর্কাম্বরাঙ্ক' স্থলে 'তর্কস্বরাঙ্ক' (৯৭৬) পাঠ ধরা যায় তাহা হইলে ১০৫৫ খৃঃ পাওয়া যাইতে পারে। বস্তুতঃ তাহাই সঙ্গত, যেহেতু, বাচস্পতি মিশ্র ও ন্যায়কন্দলীকার শ্রীধরাচার্য উভয়েই সমকালীন এবং খৃষ্টীয় দশম শতাব্দীতে বিদ্যমান ছিলেন। তাঁহাদের পরবর্তী উদয়নাচার্যের কাল ১১শ শতাব্দীই হইবে সন্দেহ নাই।

আচার্য কোন্ প্রদেশের অধিবাসী ছিলেন তাহা নিশ্চিত ভাবে বলা সম্ভব নহে। এইরূপ প্রসিদ্ধ আছে যে মিথিলাই তাঁহার জন্মভূমি। কিন্তু এই সম্বন্ধে চিন্তনীয় এই যে, তিনি গৌড় মীমাংসকগণের বেদ সম্বন্ধে অজ্ঞতার উল্লেখ করিয়া গুরুমতের প্রধান প্রবক্তা শালিকনাথকে কটাক্ষ করিয়াছেন, ইহাতে মনে হয় তিনি গৌড়ীয় নহেন, অথচ মিথিলাও গৌড়মণ্ডলের অন্তর্গত।

আচার্যের রচিত গ্রন্থ—১। ন্যায় কুসুমাঞ্জলি ২। কিরণাবলী (প্রশস্তপাদ ভাষ্যের টীকা) ৩। আত্মতত্ত্ববিবেক ৪। ন্যায় বার্ত্তিকতাৎপর্য পরিশুদ্ধি (বা ন্যায় নিবন্ধ) ৫। লক্ষণাবলী ৬। লক্ষণমালা ৭। ন্যায় পরিশিষ্ট (প্রবোধ-সিদ্ধি)।

পরিশেষে, যাঁহারা বহুকাল পরে বঙ্গানুবাদসহ এই গ্রন্থ আমাদের সম্মুখে উপস্থাপিত করিয়াছেন, সেই কলিকাতা সংস্কৃত কলেজের গ্রন্থ প্রকাশন বিভাগ ও অনুবাদক পণ্ডিতপ্রবর শ্রীদীননাথ ত্রিপাঠী মহাশয়কে আমাদের ধন্যবাদ জ্ঞাপন করিতেছি। ইতি।

নিবেদক
শ্রীশ্রীমোহন তর্কতীর্থ

আত্মার স্থাপন করিয়াছেন। এখানে জ্ঞানভিন্নপদার্থকে বাহ্য অর্থরূপে বিবক্ষা করা হইয়াছে। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ জ্ঞান মাত্র বস্তু স্বীকার করেন বলিয়া সেই মত খণ্ডন না করিলে জ্ঞানভিন্ন জ্ঞানবান আত্মার স্থাপন হইতে পারে না। অতএব দ্বিতীয় পরিচ্ছেদটি বাহ্যার্থভঙ্গ নামে খ্যাত। বৌদ্ধেরা গুণ ও গুণীর ভেদ স্বীকার করেন না। আমাদের দৃশ্যমান ঘট প্রভৃতি পদার্থ রূপ, গন্ধ, রস, স্পর্শ প্রভৃতি গুণের সমবায় [সমষ্টি] মাত্র। রূপাদিগুণ থেকে ভিন্ন রূপাদিমান দ্রব্য বলিয়া অতিরিক্ত কিছু নাই। এই মত সিদ্ধ হইলে 'জ্ঞানভিন্ন জ্ঞানবান আত্মা' এই ন্যায়মত সিদ্ধ হয় না। এই জন্য আচার্য তৃতীয় পরিচ্ছেদে গুণগুণীর অভেদ পক্ষ খণ্ডন করিয়া গুণভিন্ন গুণবান নিত্য আত্মার স্থাপন করিয়াছেন। এইহেতু এই তৃতীয় পরিচ্ছেদের নাম হইতেছে গুণগুণিভেদ ভঙ্গ পরিচ্ছেদ অর্থাৎ গুণ ও গুণীর অভেদ পক্ষখণ্ডন করিয়া ভেদ পক্ষস্থাপন করা হইয়াছে এই তৃতীয় পরিচ্ছেদে। তাহাতে জ্ঞানাদিগুণবান স্থির আত্মা সিদ্ধ হইয়াছে।

এরপর বৌদ্ধ আশঙ্কা করিয়াছেন যে দেহাদি ব্যতিরিক্ত স্থির আত্মার উপলব্ধি হয় না বলিয়া অনুপলব্ধি বশত তাদৃশ আত্মার স্বরূপই সিদ্ধ হয় না। যদিও বৌদ্ধগণ অনুপলব্ধিকে অভাবের গ্রাহক রূপে পৃথক প্রমাণ স্বীকার করেন না, তথাপি—অনুপলব্ধি লিঙ্গক অভাবের অনুমিতি স্বীকার করেন। ন্যায়-বিন্দুতে বিস্তৃত ভাবে উহা বলা হইয়াছে। তাহা হইলে অনুপলব্ধিবশত দেহাদিব্যতিরিক্ত আত্মার অভাবের অনুমিতি হইলে ন্যায়মতানুসারে দেহাদ্যতিরিক্ত নিত্য জ্ঞানাদিগুণবান্ আত্মার সিদ্ধি হয় না। এই হেতু আচার্য চতুর্থ পরিচ্ছেদে অনুপলব্ধির নিরাকরণ করিয়াছেন অর্থাৎ নিত্য জ্ঞানাদিগুণবান্ দেহাদিব্যতিরিক্ত আত্মার উপলব্ধি হয় না বা অনুপলব্ধি আছে ইহা ঠিক নয়, তাদৃশ অনুপলব্ধির খণ্ডন করিয়া তাদৃশ ন্যায়মত সিদ্ধ আত্মার স্থাপন এই চতুর্থ পরিচ্ছেদে করিয়াছেন। এই পরিচ্ছেদটি অনুপলব্ধিভঙ্গ নামে খ্যাত। ইহাই অতি সংক্ষেপে আত্মতত্ত্ববিবেকের বিষয়বস্তু।

এই আত্মতত্ত্ববিবেক পশ্চিমবঙ্গের চতুষ্পাঠী সমূহে মহাবিদ্যালয়ে বা বিশ্ব-বিদ্যালয়ে পাঠ্যের অন্তর্গত ছিল না। এখনও বিশ্ববিদ্যালয় ভিন্ন অন্যত্র পাঠ্য নাই। অথচ এই গ্রন্থটি একটি বিখ্যাতগ্রন্থ, কারণ ইহাতে আচার্য বৌদ্ধমত পুঙ্খানুপুঙ্খরূপে খণ্ডন করিয়া ন্যায়মতসিদ্ধ আত্মার প্রতিপাদন করিয়াছেন।

প্রায় ত্রিশবৎসরেরও কিছু পূর্বে যখন আমি মদীয় গুরুদেব মহামতি নৈয়ায়িকধুরন্ধর এবং ভারতীয়সর্বদর্শনে পারঙ্গম শ্রীযুত অনন্তকুমার ন্যায়তর্কতীর্থ মহাশয়ের শ্রীচরণাশ্রয়ে তাঁহার নিকট হইতে ন্যায়দর্শন ভাষ্য বার্তিক তাৎপর্য

টীকা এবং গদ্যপদ্যাত্মক সমগ্র ন্যায়কুসুমাঞ্জলির অধ্যয়ন সমাপ্ত করি, তখন তিনি নিজে থেকেই আমাকে এই আত্মতত্ত্ববিবেকগ্রন্থ খানির প্রথম হইতে বহুদূর পর্যন্ত দীধিতির সহিত পড়ান। তাঁর স্বভাব ছিল কেবলমাত্র পাঠ্য পুস্তক পড়ান নয় কিন্তু যাহা কিছু ভাল, তিনি পড়াইবার সময় তাহাও উপদেশ দিতেন। তারপর আমি যখন জানিতে চাহিলাম, আমি এখন কি করিব? তখন তিনি ঐ আত্মতত্ত্ববিবেকের বঙ্গভাষায় বিশদ ব্যাখ্যা লিখিবার উপদেশ দেন। তিনি ঐ উপদেশ দিয়াই নিরস্ত হন নাই, আমি যখন ঐগ্রন্থের অনুবাদাদি লিখিয়া লইয়া প্রায় প্রত্যহ আসিতাম তখন তিনি স্বয়ং তাহা দেখিয়া কিছু কিছু পরিবর্তন এবং সংশোধন করিয়া দিতেন। এইভাবে উক্ত গ্রন্থের বহুদূর পর্যন্ত যখন ব্যাখ্যাদি সমাপন করিলাম, তখন তিনি আশ্বাস দিয়া বলিলেন, 'হাঁ এইভাবে তো একটা খাড়া হোক। তাহা হইলেই উহা প্রকাশ করিলে—একটা পুস্তকরূপে সিদ্ধ হইবে'। তারপর আমাদের দুর্ভাগ্যবশত আমরা তাঁহাকে হারাইলাম। তাঁহার আশীর্বাদে ও কৃপাতেই আমার মত দুর্মেধা ব্যক্তি এই গুরুত্বপূর্ণকার্যে সাহসী হইল।

গ্রন্থানুবাদকার্য অনেকখানি অগ্রসর হইলে তদানীন্তন সংস্কৃত কলেজের অধ্যক্ষ মাননীয় ডঃ গৌরীনাথ শাস্ত্রী মহাশয়কে উহা সংস্কৃত কলেজ হইতে প্রকাশ করিবার জন্য প্রার্থনা করিলাম। তিনি উহা আমার নিকট হইতে গ্রহণ করিয়া প্রকাশন বিভাগের সম্পাদক শ্রীননীগোপাল তর্কতীর্থ মহাশয়ের উপর উহার ভার অর্পণ করিলেন। কিন্তু অল্পদিনের মধ্যে তিনি সংস্কৃত কলেজ হইতে অবসর গ্রহণ করায় ঐ গ্রন্থের কার্য আরম্ভ হইল না। তারপর কালীচরণ শাস্ত্রী মহাশয় অধ্যক্ষপদ গ্রহণ করিলেন, তিনিও ঐ পুস্তকের জন্য কিছু করেন নাই। তারপর তারাশঙ্কর ভট্টাচার্য মহাশয় কয়েক মাসের জন্য অধ্যক্ষ হন। তারপর বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য মহাশয় অধ্যক্ষপদ গ্রহণ করিলে, তাঁহাকে আমি ঐ পুস্তক প্রকাশের কথা বলি, তখন তিনি অন্তত একটা প্রকরণ শেষ করে দিতে বলেন। তখন আমি ক্ষণভঙ্গবাদ রূপ প্রথম পরিচ্ছেদটি শেষ করিয়া, পরে বাহ্যার্থভঙ্গ ও গুণগুণি-ভেদভঙ্গ প্রকরণের লেখা শেষ করিয়া উহা সংস্কৃত কলেজে বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য মহাশয়ের নিকট প্রত্যর্পণ করি। তারপর আমি অনুপলব্ধিভঙ্গ প্রকরণটি লিখা আরম্ভ করিয়া অর্ধেক পর্যন্ত লিখিবার পর উক্ত পুস্তক প্রকাশ হইতেছে না দেখিয়া আর সেই অনুপলব্ধিভঙ্গটি শেষ করি নাই। পরে বিষ্ণুবাবুর প্রযোজনায় উক্ত গ্রন্থের ক্ষণভঙ্গবাদের প্রায় ৫২।৫৩ ফর্মা ছাপা হওয়ার পর একেবারে বন্ধ হয়ে যায়। তা প্রায় ১২ বৎসরের উপর হইবে। বর্তমানে মাননীয় ডঃ হেরম্বনাথ

চট্টোপাধ্যায় মহাশয়ের অধ্যক্ষপদ লাভ হওয়ার সঙ্গে সঙ্গেই আমার সৌভাগ্যের পরিবর্তন হয়। তিনিও স্বতঃ প্রবৃত্ত হইয়া উহা শীঘ্র প্রকাশ করিবার জন্য প্রকাশন বিভাগের উপর আদেশ দেওয়ায় এখন প্রকাশিত হইবার সুযোগ হইতেছে। ডঃ হেরম্ববাবু সর্বজনমান্য ও সর্বজনবিদিত। তাঁহার কার্যকরী ক্ষমতাও যথেষ্ট এবং স্বয়ং বহু শাস্ত্রাদি বিদ্বান্ হইয়া অপর বিদ্বানেরও গুণগ্রহণে এবং সংস্কৃত-বিদ্যার অভ্যুদয়ে যত্নপর হইয়াছেন।

এই পুস্তকে আমি আচার্য উদয়নের মূল গ্রন্থের অনুবাদ ও তাৎপর্য বঙ্গ-ভাষায় সন্নিবিষ্ট করিয়াছি। স্থলে স্থলে ব্যাখ্যাকার দীধিতিকার শিরোমণির মত, শঙ্কর মিশ্রের মতের উল্লেখ পূর্বক তাঁহাদের মতভেদের বর্ণনা করিয়াছি। আচার্যের লিখনশৈলী অতি সারগর্ভ অথচ সংক্ষিপ্ত। অস্মৎকৃত এই অনুবাদ ও তাৎপর্যের দ্বারা যদি পাঠকদের কিঞ্চিৎ এই গ্রন্থার্থ বুঝিতে সাহায্য হয় তাহা হইলে শ্রম সার্থক মনে করিব। আমার এই ব্যাখ্যায় যদি কিছু ভাল অংশ থাকে তাহা মদীয় গুরু শ্রীঅনন্তকুমার ন্যায়তর্কতীর্থ মহাশয়ের বলিয়া বুঝিতে হইবে। দুষ্ট অংশগুলি আমার বলিয়া জ্ঞাতব্য। অন্য কোন দেশীয় ভাষায় এই গ্রন্থের অনুবাদ ইতঃ পূর্বে হয় নাই, ইংরাজীতেও হয় নাই।

এই পুস্তক লিখায় আমি এই গ্রন্থগুলির সাহায্য লইয়াছি। মহামহো-পাধ্যায় বামাচরণ ন্যায়াচার্য মহাশয়ের ছাত্র রাজেশ্বরশাস্ত্রি সম্পাদিত শিরোমণিকৃত দীধিতি, কাশী হইতে ১৯২৫ খৃঃ রামতর্কালঙ্কারকৃত দীধিতি রহস্য, শঙ্কর মিশ্রকৃত কল্পলতা সম্বলিত গ্রন্থ, এশিয়াটিক সোসাইটি হইতে প্রকাশিত দীধিতি, ভগীরথ ঠক্কুরকৃত টীকা ও কাশী হইতে প্রকাশিত নারায়ণাচার্যকৃত নারায়ণীটীকা সম্বলিত গ্রন্থ—নিবেদন ইতি।

বিনীত
শ্রীদীননাথ ত্রিপাঠী
[পূর্বনামানুসারে]

আত্মতত্ত্ববিবেক

আত্মতত্ত্ব-বিবেক

প্রথম পরিচ্ছেদ

ক্ষণভঙ্গবাদ

স্বাম্যং যস্য নিজং জগৎসু জনিতেষ্বাদৌ ততঃ পালনং
ব্যুৎপত্তেঃ করণং হিতাহিতবিধিব্যাসেধসম্ভাবনম্।
ভূতোক্তিঃ সহজা কৃপা নিরুপধির্যত্নস্তদর্থাত্মক-
স্তস্মৈ পূর্বগুরূত্তমায় জগতামীশায় পিত্রে নমঃ॥ ১॥

অনুবাদ :—উৎপাদিত নিখিল জগতে (অর্থাৎ নিখিল জীববিষয়ে) প্রথমে যাঁহার নিজ (অর্থাৎ স্বাভাবিক) স্বামিত্ব বিদ্যমান, অনন্তর সেই জগতের (অর্থাৎ নিখিল জীবের) পালন, ব্যুৎপত্তিকরণ, হিতের বিধি ও অহিতের নিষেধের উপদেশ (করা) যাঁহার স্বভাব এবং উক্তি (অর্থাৎ যত্নুচ্চরিত বিধি নিষেধাত্মক শ্রুতি বাক্যগুলি) ভূত (অর্থাৎ যথার্থ) ও সহজ (অর্থাৎ স্বাভাবিক), নিখিল জীবগণের প্রতি যাঁহার কৃপা নিরুপধি (অর্থাৎ নিজহিতানুসন্ধান শূন্য,) এই সকল কার্যের নিমিত্ত যাঁহার প্রযত্ন স্বাভাবিক (অর্থাৎ নিত্য প্রযত্নের দ্বারা যিনি এই সকল কার্য সম্পাদন করিয়া থাকেন,) এবম্ভূত যে পূর্বগুরুশ্রেষ্ঠ জগৎপিতা ঈশ্বর তাঁহাকে নমস্কার (করিতেছি)॥ ১॥

তাৎপর্য :—গ্রন্থকার আত্মতত্ত্ববিবেক নামক গ্রন্থ রচনায় প্রবৃত্ত হইয়া প্রথমে 'স্বাম্যং যস্য' ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা পরমেশ্বরের গুণকীর্তন করিয়াছেন। গ্রন্থকারের এইরূপ শ্লোক রচনাকে অনেকে অপ্রাসঙ্গিক বলিয়া মনে করিতে পারেন। কারণ গ্রন্থকারের পক্ষে প্রথম হইতে শেষ পর্যন্ত গ্রন্থপ্রতিপাদ্য বিষয়ের আলোচনা করাই প্রাসঙ্গিক এবং উচিত, কিন্তু দেখা যাইতেছে যে আত্মতত্ত্ববিবেককার গ্রন্থের প্রারম্ভে প্রতিপাদ্য বিষয়ের আলোচনা না করিয়া ঈশ্বরের স্তুতি করিয়াছেন। এই কারণেই, উক্ত শ্লোকটিকে অপ্রাসঙ্গিক বলিয়া মনে করা স্বাভাবিক। উত্তরে আমরা বলিব যে, গ্রন্থকার নিজেকে যে শিষ্ট সম্প্রদায়ের অন্তর্গত বলিয়া গৌরবান্বিত মনে করেন, সেই শিষ্ট সম্প্রদায়ের আচরণ প্রতিপালনের নিমিত্তই তিনি গ্রন্থের প্রারম্ভে 'স্বাম্যং যস্য' ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা ভগবদ্গুণানুকীর্তনরূপ মঙ্গলাচরণ করিয়াছেন। বেদপ্রামাণ্যবাদী পূর্ব পূর্ব শিষ্টগণ কোন কার্যে প্রবৃত্ত হইয়া প্রথমে মঙ্গলাচরণ

করিয়া থাকেন—ইহা আমরা আচার্য পরম্পরায় অবগত আছি। শিষ্টশিরোমণি আমাদের বর্তমান গ্রন্থকারও শিষ্টাচারের অনুসরণ করিয়াই তদীয় গ্রন্থে প্রথমত মঙ্গল শ্লোকের অবতারণা করিয়া পশ্চাৎ গ্রন্থপ্রতিপাদ্য বিষয়ের আলোচনায় প্রবৃত্ত হইয়াছেন। যিনি নিজেকে যে সম্প্রদায়ের অন্তর্ভুক্ত বলিয়া মনে করেন তাঁহার অবশ্যই সেই সম্প্রদায়ের রীতি নীতি অনুসরণ করিয়া চলা উচিত। এই কারণেই গ্রন্থকার আত্মতত্ত্ব বিবেক গ্রন্থ প্রণয়নে প্রবৃত্ত হইয়া প্রথমে মঙ্গলানুষ্ঠান করিয়াছেন।

বিবরণ ঃ—নমস্কারশ্লোকস্থ 'ঈশায়' এই স্থলে ঈশ পদের ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে দীধিতিকার সর্বজ্ঞতা প্রভৃতি ধর্মগুলিকে ঈশত্ব অর্থাৎ ঈশ্বরত্ব বলিয়া বুঝিয়াছেন। সুতরাং দীধিতিকারের ব্যাখ্যা অনুসারে অশেষ বস্তু বিষয়ক অনাদি অর্থাৎ নিত্য জ্ঞান, তৃপ্তি অর্থাৎ নিজ সুখ বিষয়ক ইচ্ছার অত্যন্তাভাব, স্বতন্ত্রতা অর্থাৎ ধর্মাধর্মের অধীন না হওয়া এবং সর্ব উপাদান বিষয়ক অনাদি প্রযত্ন যাঁহার আছে তাঁহাকে প্রকৃত স্থলে ঈশ্বর বলিয়া বুঝিতে হইবে। এইরূপ ঈশ্বরকেই গ্রন্থকার নমস্কার করিয়াছেন।

কেহ কেহ স্বামিত্বকে ঈশ্বরত্ব বলিয়া থাকেন। তাঁহাদের ব্যাখ্যা অনুসারে প্রকৃতস্থলে জগতের স্বামীকে ঈশ্বর বলিয়া বুঝিতে হয়, কিন্তু তাহা সঙ্গত হইবে না। কারণ 'স্বাম্যং যস্য নিজম্' ইত্যাদি বাক্যের দ্বারাই পৃথক্ ভাবে ঈশ্বরের স্বামিত্বের কথা বলা হইয়াছে। সুতরাং ঈশ্বরত্বের দীধিতিকৃত ব্যাখ্যাকেই আমরা যুক্তিযুক্ত বলিয়া মনে করি। দীধিতিকার প্রকৃত শ্লোকের ব্যাখ্যায় মুখ্য নমস্কার্যরূপে 'ঈশ' পদের অর্থকে গ্রহণ করিয়া অপরাপর পদের অর্থগুলিকে সাক্ষাৎ বা পরম্পরায় উহার বিশেষণরূপে গ্রহণ করিয়াছেন। অতএব এই মতে 'জগতাং' এই ষষ্ঠ্যন্ত পদার্থের সাক্ষাৎ ভাবে 'ঈশ' পদার্থের সহিত অন্বয় অভিপ্রেত হয় নাই। পরন্তু উহা 'পিত্রে' এই চতুর্থ্যন্ত পদার্থের সহিত অন্বয় হইয়াছে। পশ্চাৎ 'জগতাং পিত্রে' এই বাক্যাংশের যাহা অর্থ তাহারই সাক্ষাৎ ভাবে 'ঈশ' পদের অর্থের সহিত অন্বয় হইয়াছে বলিয়া বুঝিতে হইবে। এই ভাবে অন্বয় হওয়ায় জগতের পিতা অর্থাৎ জনক যে ঈশ্বর অর্থাৎ সর্বজ্ঞত্বাদি পূর্বোক্ত ধর্ম সমূহের আশ্রয়ীভূত বস্তু বিশেষ—তাঁহাকেই নমস্কার্য বলিয়া পাওয়া যাইতেছে। ঐ বস্তু বিশেষকে সর্বজ্ঞত্বাদি ধর্মের আশ্রয়রূপে কীর্তন করায় ঐরূপ বস্তু যে পরমাত্মা তাহাও আমরা ফলতঃ বুঝিতে পারি। কারণ আত্মাই জ্ঞানের আশ্রয় হয়। অতএব উক্ত ব্যাখ্যার দ্বারা পরমাত্মাই যে প্রকৃত স্থলে নমস্কার্য হইয়াছেন, তাহাও অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়।

দীধিতিকারের এই ব্যাখ্যার সঙ্গে কল্পলতাকার শঙ্কর মিশ্রের ব্যাখ্যার কিছু বিশেষ আছে। কল্পলতাকার 'জগতাং' এই ষষ্ঠ্যন্ত পদার্থের 'ঈশ' পদের অর্থের সহিতই সাক্ষাৎ অন্বয় স্বীকার করিয়াছেন, 'পিত্রে' এই পদের অর্থের সহিত নহে। পশ্চাৎ ষষ্ঠ্যন্ত পদার্থের দ্বারা অন্বিত 'ঈশ' পদার্থের সহিত 'পিত্রে' এই চতুর্থ্যন্ত পদার্থের অন্বয় করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। এই ব্যাখ্যায় 'পিত্রে জগতামীশায়' এই ভাবেই অন্বিত বাক্যের পর্যবসান

হইবে। উক্ত ব্যাখ্যাকার উৎপত্ত্যনুকূল কৃতির আশ্রয়ীভূত বস্তু বিশেষকেই 'ঈশ' পদের অর্থরূপে গ্রহণ করিয়াছেন। অতএব এই মতে 'উৎপত্ত্যনুকূলকৃতিমত্ত্ব'ই ঈশত্ব অর্থাৎ ঈশ পদের অর্থতাবচ্ছেদক হইবে।

উক্ত অর্থের অংশবিশেষ যে উৎপত্তি তাহাতে 'জগতাং' এই ষষ্ঠ্যন্ত পদের অর্থ জগন্নিষ্ঠত্বের অন্বয় বুঝিতে হইবে। এইরূপ হইলে জগন্নিষ্ঠ যে উৎপত্তি তদনুকূল কৃতির আশ্রয়ীভূত বস্তুবিশেষই 'জগতামীশায়' এই বাক্যাংশের দ্বারা নমস্কার্যরূপে উপস্থাপিত হইবে। অতঃপর 'পিত্রে' এইচতুর্থ্যন্ত পদার্থের উক্ত বিশিষ্ট অর্থে অর্থাৎ জগদুৎপত্ত্যনুকূল-কৃত্যাশ্রয়ীভূত বস্তুবিশেষে পৃথগ্‌ভাবে অন্বয় করিতে হইবে।

'জগতাং পিত্রে' এই স্থলে দীধিতিকার 'জগৎ' পদের অর্থ করিয়াছেন 'শরীরী'। কারণ 'শরীরী' অর্থ না করিয়া যদি 'জগৎ' পদের 'জন্যমাত্র' অর্থ করা হয়, তাহা হইলে 'জগতাং পিত্রে' এই অংশের দ্বারা ঈশ্বরকে সমস্ত জন্য পদার্থের জনক বলায় ঘটাদি শব্দ—সঙ্কেত এবং ঘটাদির নির্মাণ কৌশল প্রভৃতিরও জনকতা ঈশ্বরে সিদ্ধ হইয়া যাওয়ায় 'ব্যুৎপত্তেঃ করণম্' ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা পৃথগ্‌ভাবে তাঁহাকে ব্যুৎপত্তি প্রভৃতির জনক বলা ব্যর্থ হইয়া পড়ে। আর 'জগৎ' পদের 'সমস্ত দ্রব্য' এইরূপ অর্থ করাও সম্ভব নয়। যেহেতু সমস্ত দ্রব্যের উৎপত্তি হয় না। দীধিতিকার 'জগতাং পিত্রে' এই বাক্যাংশের ঘটকীভূত 'জগতাং' পদের অর্থ করিয়াছেন 'শরীরিসমূহের'। এখানে শরীরী অর্থাৎ শরীরবিশিষ্ট এইরূপ অর্থই অভিপ্রেত। স্বজনক-অদৃষ্টবত্ত্ব সম্বন্ধেই শরীর পদার্থটি আত্মাতে বিশেষণরূপে গৃহীত হওয়ায় কোন কোন মতে পরমাণু প্রভৃতিকে ঈশ্বরের শরীর বলা হইলেও তাহাতে অতিব্যাপ্তি হইবে না। কারণ শরীরের জনক অদৃষ্টরূপ ধর্মাধর্ম ঈশ্বরে না থাকায় স্বজনক-অদৃষ্টবত্ত্ব সম্বন্ধে শরীরবিশিষ্টরূপে ঈশ্বরকে পাওয়া যাইবে না। জীবাত্মসমূহই স্বজনক অদৃষ্টবত্ত্ব সম্বন্ধে শরীরবিশিষ্ট হয় বলিয়া 'শরীরী' বলিতে জীবাত্মাকেই বুঝিতে হইবে। যেহেতু 'দুঃখ-জন্ম-প্রবৃত্তি-দোষ-মিথ্যাজ্ঞানানামুত্তরোত্তরাপায়ে তদনন্তরাপায়াদপবর্গঃ' [ন্যায়ঃ দঃ ১।১।২] এই সূত্রে মহর্ষি গৌতম জীবাত্মার অনাদি মিথ্যাজ্ঞান বশতঃ রাগ দ্বেষ ও মোহরূপ দোষ এবং সেই দোষজন্য প্রবৃত্তি অর্থাৎ পাপ পুণ্য কর্মজনিত ধর্মাধর্মরূপ অদৃষ্ট জীবাত্মাতেই উৎপন্ন হয়—ইহা বলিয়াছেন। সুতরাং 'শরীরিণাং' পদের অর্থ হইল জীবাত্মসমূহ। সেই শরীরিগণের (জীবাত্মার) পিত্রে অর্থাৎ জনককে অর্থাৎ 'শরীরিনিষ্ঠ-জন্যতানিরূপিত জনকতাবান্'রূপ অর্থই 'জগতাং পিত্রে' এই বাক্যাংশের দ্বারা গৃহীত হয়। যদিও আত্মার নিত্যতাবশতঃ এখানে জীবাত্মাতে জন্যতাটি বাধিত তথাপি জীবাত্মার বিশেষণরূপে গৃহীত শরীরে জন্যতা থাকায় সেই শরীরবিশিষ্টরূপে আত্মাতেও জন্যতা ব্যবহারে বাধা নাই। যেমন বিশেষ্যাত্মক ঘটের বিনাশ না হইলেও বিশেষণীভূত শ্যামত্বের বিনাশে 'শ্যামো নষ্টঃ' এইরূপ শ্যামত্ববিশিষ্টের বিনাশবোধক শব্দের প্রয়োগ হয়, প্রকৃতস্থলেও তদ্রূপ বুঝিতে হইবে।

আশঙ্কা হইতে পারে যে দীধিতিকার 'জগৎ' পদের মুখ্যার্থ (বিনশ্বর) গ্রহণ না করিয়া 'শরীরিণাং, এইরূপ লক্ষ্যার্থ গ্রহণ করিলেন কেন? ইহার উত্তরে বলা যায় যে, মুখ্যার্থ গ্রহণে বাধ থাকায় তিনি লক্ষণা স্বীকার করিয়াছেন। যথা:—যদি জন্যমাত্রকেই 'জগৎ' পদের অর্থরূপে গ্রহণ করা যায়, তাহা হইলে পরে যে 'ব্যুৎপত্তেঃ করণম্' ইত্যাদি বর্ণিত আছে, সেই বাক্যাংশের অর্থের বাধ হয়। অর্থাৎ জন্যমাত্রের মধ্যে ঘট, পট প্রভৃতি পদার্থগুলিও অন্তর্ভূত হওয়ায় তাহাদিগকে ব্যুৎপন্ন করান রূপ অর্থটি বাধিত হইয়া পড়ে। এই হেতু শিরোমণি 'জগৎ' পদের শরীরিরূপ লাক্ষণিক অর্থই গ্রহণ করিয়াছেন।

'স্বাম্যং যস্য নিজং জগৎসু জনিতেষ্বাদৌ' এই বাক্যাংশে দীধিতিকার 'আদৌ' পদের অর্থ করিয়াছেন—'সৃষ্টির প্রথমে'। সৃষ্টির প্রথমে বিশ্বকর্তা জগৎ উৎপাদন করায় তাঁহার স্বামিত্ব বিদ্যমান। সংসারী জীবাত্মারও পুত্রাদির প্রতি স্বামিত্ব আছে, এই জন্য মূলকার 'আদৌ' পদ প্রয়োগ করিয়াছেন। 'আদৌ' অর্থাৎ সৃষ্টির প্রথমে। সৃষ্টির প্রথমে জীবাত্মাতে স্বামিত্ব থাকে না, তখনকার স্বামিত্ব কেবল ঈশ্বরেই সম্ভব। সুতরাং এই শ্লোকোক্ত নমস্কার্যত্ব জীবাত্মাতে থাকিতে পারিল না।

'নিজং স্বাম্যং' এই স্থলে নিজ শব্দের অর্থ 'স্বাভাবিক'। কিন্তু এই স্বাভাবিক-স্বামিত্বপদার্থটি অসঙ্গত। কারণ আমরা দেখিতে পাই, লোকে গবাদি পশু ক্রয় বা প্রতিগ্রহ করিবার পর ক্রেতা বা প্রতিগ্রহীতাতে গরুর প্রতি স্বামিত্ব উৎপন্ন হয়। স্বাভাবিক স্বামিত্বটি ত দেখা যায় না? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে বলা যায় যে; না; ইহা ঠিক নয়। যেহেতু লোকেই দেখা যায় পুত্র প্রভৃতির প্রতি পিতার স্বাভাবিক স্বামিত্ব বিদ্যমান। এইরূপ পরমপিতা ঈশ্বরে শরীরিগণের প্রতি স্বাভাবিক স্বামিত্ব থাকিতে অসঙ্গতি কি? সুতরাং 'নিজং' অর্থাৎ স্বাভাবিক স্বামিত্ব বলা যুক্তিযুক্তই হইয়াছে। এখন এখানে আর একটি আপত্তি হইতে পারে যে স্বাভাবিক স্বামিত্বটি সংসারী পিতাতে অতি-ব্যাপ্ত। কারণ এই শ্লোকে সংসারী পিতা লক্ষ্য নহে। অথচ পূর্বকথিত স্বাভাবিক স্বামিত্ব সংসারী পিতাতে বিদ্যমান আছে। এই দোষ বারণের জন্য দীধিতিকার 'ক্রয়াদ্যনপেক্ষ' স্বামিত্বকেই নিজ অর্থাৎ স্বাভাবিক স্বামিত্ব বলিয়াছেন। কিন্তু এইরূপ ব্যাখ্যাতেও দোষ থাকিয়াই গেল। কারণ সংসারী পিতাতেও পুত্রের প্রতি ক্রয়াদি-অনপেক্ষ স্বামিত্ব বর্তমান আছে। এই জন্য ক্রয়াদির অসমানকালীনত্বকেই 'ক্রয়াদ্যন-পেক্ষত্ব' বলিতে হইবে। এই 'ক্রয়াদির অসমানকালীনত্ব'ই এখানে স্বামিত্বের স্বাভাবিকত্ব। ক্রয়াদির অসমানকালীন স্বামিত্ব পরমেশ্বরেই বিদ্যমান। সংসারী পিতাতে যে স্বামিত্ব থাকে তাহা ক্রয়াদিসাপেক্ষ না হইলেও ক্রয়াদির সমান কালীন অবশ্যই হইয়া থাকে। সুতরাং জীবাত্মাতে অতিব্যাপ্তি হইল না। আর এই ক্রয়াদির অসমানকালীন স্বামিত্বটি যে এখানে নিজ অর্থাৎ স্বাভাবিক স্বামিত্ব তাহা বুঝাইবার জন্য মূলকার 'আদৌ' পদ প্রয়োগ করিয়াছেন। সৃষ্টির প্রথমে যে স্বামিত্ব তাহা ক্রয়াদির অসমানকালীন। এই

ক্রয়াদির অসমানকালীন অর্থাৎ সৃষ্টির প্রাথমিক স্বামিত্ব ঈশ্বরে বিদ্যমান বলিয়া 'সৃষ্টি-কালীন স্বামিত্ব তাঁহাতে নাই' এইরূপ অর্থ কিন্তু এখানে অভিপ্রেত নয়। কিন্তু সংসারী পিতাতে অতিব্যাপ্তি বারণ করিবার জন্যই 'নিজং' পদের 'ক্রয়াদ্যসমানকালীন' অর্থটি অভিপ্রেত এবং 'নিজং' পদের ঐরূপ অর্থটি আদি পদের সহায়তায় পাওয়া যায়। যথা:—'নিজং স্বাম্যং' এখানে নিজ শব্দের অর্থ স্বাভাবিক অর্থাৎ ক্রয়াদ্যনপেক্ষ। কিন্তু পুত্রাদি সম্বন্ধে ক্রয়াদ্যনপেক্ষ স্বামিত্ব সংসারী পিতাতেও বর্তমান থাকায় উহা জীবব্যাবৃত্ত হয় না। এই হেতু 'ক্রয়াদ্যসমানকালীনত্বকেই' নিজ শব্দের অর্থ করিতে হইবে। নিজ পদের এই 'ক্রয়াদ্যসমানকালীনত্ব' অর্থে তাৎপর্য বুঝাইবার জন্যই 'আদৌ' পদের প্রয়োগ করা হইয়াছে। সৃষ্টির প্রথমে ক্রয়াদি না থাকায় তৎকালীন যে স্বামিত্ব তাহা ক্রয়াদ্য-সমানকালীন। এইরূপ স্বামিত্ব জীবে থাকিতে পারে না; কারণ উহা সৃষ্টিকালীন বলিয়া ক্রয়াদির সমানকালীনই হইয়া থাকে। কিন্তু এখানে 'আদৌ' পদ এবং 'নিজং' পদ এই উভয় পদই ব্যাবর্তক নয়। কারণ আদি পদের অর্থ সৃষ্টির প্রথম-কালীন। এই সৃষ্টির প্রথম-কালীন স্বামিত্ব কেবল ঈশ্বরেই বিদ্যমান বলিয়া নিজ পদের কোন সার্থকতা থাকে না। আবার নিজ পদের অর্থ ক্রয়াদ্যসকানকালীনত্ব। এই ক্রয়াদ্যসমানকালীন স্বামিত্বটি সৃষ্টির প্রথমেই সম্ভব বলিয়া 'আদৌ' পদটি নিষ্প্রয়োজন। এই জন্য নিজ পদের (অর্থ) ক্রয়াদ্যসমানকালীনত্ব অর্থে 'আদৌ' পদটিকে তাৎপর্যগ্রাহক বলিতে হইবে।

এস্থলে 'নিজ'পদের যদি ক্রয়াদ্যসমান-কালীনত্বরূপ অর্থই গ্রাহ্য হয় তাহা হইলে তাহা স্ববাচক শব্দের দ্বারা বর্ণনা না করিয়া নিজপদের দ্বারা ঐ অর্থের বর্ণনা করিবার কি প্রয়োজন থাকিতে পারে? উত্তরে আমরা বলিব যে উক্তস্থলে ক্রয়াদ্যনপেক্ষত্বরূপ অর্থটিও অভিপ্রেত হওয়ায় নিজ পদের প্রয়োগ করা হইয়াছে। কেবল ক্রয়াদ্যসমানকালীন স্বামিত্বটী ঈশ্বরের লক্ষণ করিলে সৃষ্টিকালে ঈশ্বরে স্বামিত্ব থাকে না। অথচ ঈশ্বর সৃষ্টিকালেও জীবের স্বামী। এই জন্য ক্রয়াদ্যনপেক্ষ স্বামিত্বরূপ অর্থটিও অবশ্য অভিপ্রেত হইবে। ইহার দ্বারা সৃষ্টি-কালেও ঈশ্বরের স্বাভাবিক অর্থাৎ ক্রয়াদ্যনপেক্ষ স্বামিত্বের বাধা নাই। অতএব 'নিজং' পদের ক্রয়াদ্যনপেক্ষ অর্থটিও এখানে পরিত্যক্ত হইল না।

'ততঃ পালনম্' এখানে পালন অর্থ রক্ষণাদি অর্থাৎ ঈশ্বর জীব সৃষ্টি করিয়া তাহাদের রক্ষার জন্য আহারাদির ব্যবস্থা করেন। পালন পদের এই প্রকার অর্থ দীধিতিকারের সম্মত। কিন্তু কল্পলতাকার 'পালনম্' পদের অর্থ করিয়াছেন হিতোপদেশ ও সেই হিতোপদেশ অনুযায়ী আচরণ করিয়া জীবকে রক্ষা করা।

কিন্তু এইরূপ অর্থে কিঞ্চিৎ দোষ হয় এই পরে যে 'হিতাহিতবিধিব্যাসেধসম্ভাবনম্' বাক্যাংশটি আছে তাহার অর্থের একাংশ 'হিতবিধির উপদেশ'-রূপ অর্থ উক্ত হওয়ায় তদর্থ-বোধক পুনঃ 'পালনম্' পদের প্রয়োগে অর্থের পুনরুক্ততা দোষের সম্ভাবনা থাকিয়া যায়। সেইজন্য আহারাদির ব্যবস্থার দ্বারা রক্ষা করা রূপ দীধিতিকারের অর্থটি সঙ্গততর মনে হয়।

তারপর 'ব্যুৎপত্তেঃ করণম্' এই স্থলে 'ব্যুৎপত্তি' পদটি শব্দসঙ্কেতের জ্ঞানরূপ অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে। ঐ পদের (ব্যুৎপত্তি পদের) উত্তরবর্তী ষষ্ঠী বিভক্তিকে কর্মত্ব (উৎপত্তি) রূপ অর্থে গ্রহণ করিতে হইবে অর্থাৎ উহার অর্থ জীববৃত্তি শব্দসঙ্কেতজ্ঞানের উৎপত্তিকে। 'করণ' পদটি ব্যাপার অর্থে প্রযুক্ত। ষষ্ঠীর অর্থ কর্মতা পদার্থটি অনুকূলত্ব সম্বন্ধে 'কৃ' ধাতুর অর্থ ব্যাপারে অন্বিত হইয়াছে। শ্লোকে 'যস্য' এই স্থলে ষষ্ঠীর অর্থ আশ্রিতত্ব। সেই আশ্রিতত্ত্ব পদার্থটি ব্যাপারে অন্বিত হইবে। সুতরাং 'যস্য ব্যুৎপত্তেঃ করণম্' এই বাক্যাংশের অর্থ বোধ হইবে 'যদাশ্রিত জীববৃত্তি শব্দসঙ্কেতজ্ঞানোৎপত্ত্যনুকুল ব্যাপার'।

শ্লোকে 'যস্য' পদের অর্থটি 'স্বাম্যং' 'ব্যুৎপত্তেঃ করণম্' হিতা...সম্ভাবনম্' 'উক্তি' 'কৃপা' 'যত্ন' এই সকল পদের অর্থের সহিত অন্বিত হইবে।

পূর্বেই বলা হইয়াছে 'ব্যুৎপত্তি' পদের অর্থ শব্দসঙ্কেতজ্ঞান। সঙ্কেত অর্থাৎ শব্দের সহিত অর্থের সম্বন্ধ। ঈশ্বরেচ্ছা (অথবা ইচ্ছা)-ই শব্দের সম্বন্ধ। যথা :—'অস্মাৎ পদাদয়মর্থো বোদ্ধব্যঃ' অথবা 'ইদং পদমেতমর্থং বোধয়তু' এই প্রকার (ইদং পদজন্য বোধবিষয়তা-প্রকারক-অর্থবিশেষ্যক ইচ্ছা অথবা এতদর্থবিষয়কজ্ঞানজনকত্ব প্রকারক পদ বিশেষ্যক ইচ্ছা) ইচ্ছাই সঙ্কেত অর্থাৎ শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ। প্রথম ইচ্ছাটি অর্থগত (বিশেষ্যতা সম্বন্ধে অর্থে থাকে), আর দ্বিতীয় ইচ্ছাটি পদগত (বিশেষ্যতা সম্বন্ধে পদে থাকে)।

ন্যায় বৈশেষিক শাস্ত্রে ইহা প্রসিদ্ধই আছে যে ঈশ্বরই সৃষ্টির প্রথমে প্রযোজ্য ও প্রযোজক শরীর আশ্রয় করিয়া অর্থাৎ তিনি একাই উপদেষ্টা ও উপদেশ্য সাজিয়া জীবগণকে শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ বুঝাইয়া দেন। অতএব ঈশ্বরে পিতৃসাম্য বিদ্যমান আছে। পিতা যেমন পুত্রকে অধ্যাপনাদির দ্বারা ব্যুৎপাদিত করেন সেইরূপ ঈশ্বরও প্রযোজ্য প্রযোজক শরীর আশ্রয় করিয়া জীবকে ঘটাদি পদের ব্যুৎপত্তি করাইয়া দেন। এখানে দীধিতিকার যে 'ব্যুৎপত্তি' পদের 'শব্দসঙ্কেতগ্রহ' রূপ অর্থ করিয়াছেন তাহা ঘটাদি নির্মাণের ব্যুৎপত্তির উপলক্ষণ। অর্থাৎ ঈশ্বর জীবগণকে যেমন শব্দসঙ্কেত বুঝাইয়া দেন সেইরূপ নির্মাণ শরীর (নিজ ঐশ্বর্য বলে নির্মিত শরীর) আশ্রয় করিয়া কি ভাবে ঘট প্রভৃতি নির্মাণ করিতে হইবে এবং তাহাদের কি ভাবে ব্যবহার করিতে হইবে তাহাও জানাইয়া দেন।

শ্লোকের 'হিতাহিতবিধিব্যাসেধসম্ভাবনম্' এই অংশে 'হিত' পদের অর্থের সহিত 'বিধি' পদের অর্থের এবং 'অহিত' পদের অর্থের সহিত 'ব্যাসেধ' পদের অর্থের অন্বয় বুঝিতে হইবে। তারপর 'বিধি' ও 'ব্যাসেধ' উভয় পদের অর্থের সহিত 'সম্ভাবন' পদের অর্থের অন্বয়। 'হিত' অর্থাৎ ইষ্টসাধন, তাহার বিধি অর্থাৎ কর্তব্যতা। 'অহিত'—অর্থ—অনিষ্ট-সাধন, তাহার ব্যাসেধ অর্থাৎ অকর্তব্যতা। এই উভয়ের 'সম্ভাবনম্' অর্থাৎ জ্ঞাপন করেন। অর্থাৎ ঈশ্বর স্বরচিত বেদমধ্যে 'স্বর্গকামো যজেত' ইত্যাদি বাক্যে জীবগণকে স্বর্গসাধন যাগের কর্তব্যতা এবং 'ন কলঞ্জং ভক্ষয়েৎ' ইত্যাদি বাক্যে অনিষ্ট সাধন কলঞ্জ ভক্ষণের (বিষলিপ্তবাণহত পশুর মাংস ভক্ষণের) অকর্তব্যতা জানাইয়া দেন। এই স্থলে দীধিতিকার

'বিধি' শব্দের কর্তব্যতা অর্থ বর্ণনা করায় বুঝা যাইতেছে তাঁহার মতে বিধির অর্থ কর্তব্যতা অর্থাৎ কৃতিসাধ্যতা। কেবল কর্তব্যতাজ্ঞানে (সর্বত্র) প্রবৃত্তি সম্ভব নয়; এইজন্য ইষ্ট সাধনতাও বিধির অর্থ। সুতরাং তাঁহার মতে ইষ্টসাধনতা ও কৃতিসাধ্যতা উভয়ই বিধির অর্থ বুঝিতে হইবে। কিন্তু উদয়নাচার্যের মতে বিধির অর্থ আপ্তেচ্ছা*। যাহাতে আপ্তের ইচ্ছা থাকে তাহা যে ইষ্টসাধন উহা অনুমানগম্য। সুতরাং তন্মতে 'স্বর্গকামো যজেত' এই স্থলে আপ্তের অভিমত যাগটি স্বর্গরূপ ইষ্টের সাধন এইরূপ বাক্যার্থবোধ হইবে।

আশঙ্কা হইতে পারে—ঈশ্বর যে জীবগণকে ইষ্ট সাধনের কর্তব্যতা ও অনিষ্টসাধনের অকর্তব্যতা জানাইয়া দেন তাহাতে বিশ্বাস কি? তিনি প্রবঞ্চনাও করিতে পারেন? এইরূপ আশঙ্কার পরিহারের জন্যই মূলকার 'ভূতোক্তিঃ' এই পদের প্রয়োগ করিয়াছেন। অর্থাৎ তাঁহার এই বেদরূপ উক্তি ভূত অর্থাৎ যাহা বাস্তবিক তাহারই স্বরূপ কথন মাত্র, এবং সহজ অর্থাৎ স্বাভাবিক। রাগ, দ্বেষ, ভ্রম, প্রমাদাদি যুক্ত পুরুষের বাক্য প্রতারণাত্মক হইতে পারে; কিন্তু ঈশ্বরের রাগ, দ্বেষ প্রভৃতি না থাকায় তাঁহার সমস্ত উক্তিই যথার্থ। যে অনুমান প্রমাণের দ্বারা সর্ব জগতের কর্তা সিদ্ধ হয়, সেই অনুমানের দ্বারাই নিত্য ও সর্ববিষয়ক জ্ঞানাদিমত্ত্বরূপে এক ঈশ্বরের (এক কর্তারূপে) সিদ্ধি হওয়ায় তাঁহাতে রাগাদি দোষের অভাব প্রমাণিত হয়। সুতরাং ধর্মিগ্রাহক প্রমাণের (জগৎকর্তারূপ ধর্মিগ্রাহক অনুমান প্রমাণ) দ্বারাই ঈশ্বরের আপ্তত্ব সিদ্ধ হওয়ায় তাঁহার সমস্ত উক্তিই যে যথার্থ তাহা বুঝা যায়। অতএব তাঁহার উক্তিতে অবিশ্বাসের আশঙ্কা নাই। এখানে উক্তির স্বাভাবিকত্বটি হইতেছে আপ্তত্ব। বাচস্পতি মিশ্রও সাংখ্যতত্ত্ব কৌমুদীতে 'আপ্তোপদেশঃ শব্দঃ' এই স্থলে কর্মধারয় সমাস করিয়া উপদেশের আপ্তত্ব অর্থই গ্রহণ করিয়াছেন। সুতরাং উক্তির আপ্তত্ব নিবন্ধনও উক্তির সত্যতা সিদ্ধ হইতে পারে।

সর্বত্রই দেখা যায় লোকে নিজের সুখপ্রাপ্তি বা দুঃখনিবৃত্তির জন্যই কার্যে প্রবৃত্ত হয়। কিন্তু 'সর্বজ্ঞতা তৃপ্তিরনাদিবোধঃ' ইত্যাদি শাস্ত্র হইতে জানা যায় ঈশ্বর আপ্তকাম বলিয়া কোন প্রয়োজনকে অপেক্ষা করেন না। সুতরাং তিনি কেন জগতের সৃষ্টি করিয়া তাহার রক্ষাদি কার্যে ব্যাপৃত থাকেন? এইরূপ আশঙ্কার উত্তরেই মূলকার 'কৃপা নিরুপধি' এই বাক্যাংশ প্রয়োগ করিয়াছেন। জীবগণের প্রতি কৃপাই তাঁহার সৃষ্ট্যাদিতে প্রবৃত্তির হেতু, অন্য কোন হেতু নাই। কিন্তু এখানে আবার একটি আশঙ্কা হইতে পারে যে—লোকে অপরের প্রতি যে কৃপা করে তাহার মূলে নিজের হিতাকাঙ্ক্ষা থাকে—অপরকে কৃপা করিয়া নিজের মান, যশঃ, অর্থ প্রভৃতির প্রাপ্তি হয় অথবা অন্ততঃ অপরের দুঃখ দেখিয়া নিজের দুঃখ হয়, নিজের সেই দুঃখ দূর করিবার জন্য লোকে অপরকে কৃপা করে। কিন্তু ঈশ্বরের দুঃখ নাই

* বিধির্বক্তুরভিপ্রায়ঃ প্রবৃত্ত্যাদৌ লিঙাদিভিঃ।
অভিধেয়োঽনুমেয়া তু কর্তুরিষ্টাভ্যুপায়তা॥ [ন্যাঃ কুঃ ৫।১৫]

বা যশঃ প্রভৃতির কামনা নাই। সুতরাং তিনি কেন কৃপা করিবেন? এইরূপ আশঙ্কা করিয়া কৃপাতে 'নিরুপধি' বিশেষণটি প্রয়োগ করিয়াছেন। উপধি অর্থাৎ নিজের হিতানুসন্ধান। যাহা তাদৃশ হিতানুসন্ধানশূন্য তাহাই নিরুপধি। সুতরাং ঈশ্বর জীবের ন্যায় নিজ হিতানুসন্ধানযুক্ত হইয়া অপরের প্রতি কৃপা করেন না কিন্তু তাদৃশ অনুসন্ধান রহিত হইয়াই জীবের প্রতি হিতেচ্ছা পোষণ করিয়া থাকেন। এইজন্য জীবে অতিব্যাপ্তি হইল না।

যদি বলা যায় সর্বত্রই কৃপা নিজ হিতানুসন্ধানশূন্য। কারণ কৃপা অর্থ পরহিতেচ্ছা, আর নিজের হিতানুসন্ধানের অর্থ নিজের হিত প্রাপ্তির ইচ্ছা। উভয়ত্রই ইচ্ছা গুণ পদার্থ। গুণে গুণ স্বীকার করা হয় না বলিয়া পরহিতেচ্ছাটি সর্বত্রই নিজ হিতেচ্ছাভাববিশিষ্ট হয়। সুতরাং কাহার ব্যাবৃত্তির জন্য নিরুপধি পদ প্রযুক্ত হইয়াছে? ইহার উত্তর এই যে এখানে নিজ হিতানুসন্ধানের সমবায় সম্বন্ধে অভাব বিবক্ষিত নয় কিন্তু জন্যতা সম্বন্ধে অভাব বিবক্ষিত। জীব যে অপরকে কৃপা করে তাহার সেই কৃপাটি নিজের হিতানুসন্ধানজন্য। ঈশ্বরের কৃপা নিজের হিতানুসন্ধান জন্য নয় বলিয়া তাহাতে জন্যতা সম্বন্ধে নিজ হিতানুসন্ধানের অভাব থাকায় তাঁহার কৃপা নিজ হিতানুসন্ধান শূন্য হইল। সুতরাং ইহার দ্বারা জীবের কৃপা ব্যাবৃত্ত হওয়ায় তাদৃশ কৃপাবিশিষ্ট জীবে অতিব্যাপ্তি হইল না।

'যত্নস্তদর্থাত্মকঃ' এই বাক্যাংশের ব্যাখ্যায় দীধিতিকার 'তৎ' পদের জন্মাদি উক্তি পর্যন্ত অর্থ করিয়াছেন। অর্থাৎ জীবের সৃষ্টি হইতে উপদেশ পর্যন্ত সমস্ত কার্যের জন্যই তাঁহার যত্ন। কিন্তু কল্পলতাকার 'তৎ' পদের অর্থ সঙ্কোচ করিয়া হিত প্রবৃত্তি ও অহিত নিবৃত্তিকেই বুঝাইয়াছেন ॥১॥

ইহ খলু নিসর্গপ্রতিকূলস্বভাবং সর্বজনসম্বেদনসিদ্ধং দুঃখং জিহাসবঃ সর্ব এব তদ্ধানোপায়মবিদ্বাংসোঽনুসরন্তশ্চ সর্বাধ্যাত্মবিদেকবাক্যতয়া তত্ত্বজ্ঞানমেব তদুপায়মাকর্ণয়ন্তি, ন ততোঽন্যম্। প্রতিযোগ্যনুযোগিতয়া চাত্মৈব তত্ত্বতো জ্ঞেয়ঃ। তথাহি যদি নৈরাত্ম্যং যদি বাত্মৈবাস্তি বস্তুভূতঃ উভয়থাপি নৈসর্গিকমাত্মজ্ঞানমতত্ত্বজ্ঞানমেবেত্যত্রাপ্যেকবাক্যতৈব বাদিনামত আত্মতত্ত্বং বিবিচ্যতে ॥২॥

অনুবাদ :—এই সংসারে সকলেই স্বাভাবিকভাবে প্রতিকূলস্বভাবরূপে অনুভবসিদ্ধ দুঃখকে দূর করিবার ইচ্ছায় দুঃখ পরিত্যাগের উপায়ের অনুসন্ধান করেন। কারণ আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তির উপায় সম্বন্ধে কাহারও নিজের কোন অভিজ্ঞতা নাই। তাবৎ তত্ত্বজ্ঞানের ঐকমত্য থাকায় তাঁহারা তত্ত্বজ্ঞানকেই (অর্থাৎ

আত্মতত্ত্বজ্ঞানকেই) দুঃখহানের উপায়রূপে নিশ্চয় করিয়া থাকেন। (কারণ শ্রুতি ও তত্ত্বজ্ঞের বাক্যে আত্মতত্ত্বজ্ঞানই সর্বদুঃখনিবৃত্তির উপায়রূপে বর্ণিত আছে।) অন্য কিছু নহে (অর্থাৎ দুঃখনিবৃত্তির উপায়রূপে অন্য কিছুকে অবধারণ করেন না)।

মুমুক্ষু পুরুষকে আত্মার তত্ত্বই জানিতে হইবে। কারণ নৈরাত্ম্যবাদে আত্মা, তত্ত্বের প্রতিযোগী, আত্মবাদে দেহাদি ভেদের অনুযোগিরূপে প্রবিষ্ট আছে। তাহাই (বিশদভাবে বলা হইতেছে) যদি নৈরাত্ম্যবাদ অথবা বস্তুভূত (জ্ঞানাদি-মান্) আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করা যায় তাহা হইলে উভয় মতেই স্বাভাবিকভাবে যে আত্মার তত্ত্ববিষয়ে (আমাদের) জ্ঞান আছে, তাহাকে যে অতত্ত্বজ্ঞান বলিয়াই বুঝিতে হইবে, এ বিষয়েও বাদিগণের ঐকমত্য আছে। অতএব বর্তমান গ্রন্থে আত্মতত্ত্বেরই প্রতিপাদন করা যাইতেছে ॥২॥

তাৎপর্য:— প্রেক্ষাবান্ অর্থাৎ বিচারবান্ পুরুষের শাস্ত্রাধ্যয়নে প্রবৃত্তির নিমিত্ত গ্রন্থকার 'ইহ' ইত্যাদি 'বিবিচ্যতে' ইত্যন্ত গ্রন্থের দ্বারা শাস্ত্রের অভিধেয়, সম্বন্ধ ও প্রয়োজন বর্ণনা করিয়াছেন। শাস্ত্রের অভিধেয় অর্থাৎ মূল প্রতিপাদ্য কি, সেই অভিধেয়ের সহিত শাস্ত্রের সম্বন্ধই বা কি এবং কোন্ প্রয়োজনে শাস্ত্র বিবেচিত হইয়াছে তাহা না জানিয়া প্রেক্ষাবান্ পুরুষ শাস্ত্রাধ্যয়নে প্রবৃত্ত হন না। বার্ত্তিককার কুমারিল*ও প্রয়োজন, অভিধেয় ও তাহাদের সহিত শাস্ত্রের সম্বন্ধজ্ঞানকে প্রেক্ষাবান্ পুরুষের শাস্ত্রাধ্যয়নে প্রবৃত্তির প্রতি কারণ বলিয়াছেন। গ্রন্থকার 'দুঃখং জিহাসবঃ' 'তত্ত্বজ্ঞানমেব তদুপায়ম্' এই বাক্যাংশদ্বারা দুঃখের হানকেই শাস্ত্রের মূল প্রয়োজনরূপে উপন্যস্ত করিয়াছেন এবং ঐ মূল প্রয়োজনের উপায়রূপে আত্মতত্ত্বজ্ঞানকে গৌণ প্রয়োজন বলিয়াছেন। বৌদ্ধমতে সমস্ত পদার্থই ক্ষণিক বলিয়া জ্ঞানস্বরূপ আত্মাও ক্ষণিক। অতএব স্থির কোন আত্মা নাই। স্থির আত্মা নাই বলিলে আত্মার অস্থিরত্বজ্ঞানের প্রতি আত্মার স্থিরত্বজ্ঞানকে অন্তত কারণ বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। যেহেতু অভাববিষয়কজ্ঞানের প্রতি প্রতিযোগীর জ্ঞানও অবশ্যই কারণ হয়। অন্যথা অর্থাৎ প্রতিযোগীর জ্ঞান ব্যতিরেকে অভাববিষয়কজ্ঞান স্বীকার করিলে সর্বত্র সকল প্রকার অভাব-জ্ঞানের এবং অলীক বস্তুরও অভাবের জ্ঞানের আপত্তি হইবে। অথচ অলীক বস্তু জ্ঞানের বিষয় হয় না এবং অলীকের অভাব অসিদ্ধ। প্রতিযোগীর জ্ঞান ব্যতিরেকে যদি অভাবের জ্ঞান স্বীকৃত হয়, তাহা হইলে অলীক বস্তুর জ্ঞান ব্যতীতও তাহার অভাবের জ্ঞান হইতে বাধা কি? সুতরাং উক্ত দোষদ্বয়ের বারণের নিমিত্ত জ্ঞানের

* 'সর্বস্যৈব হি শাস্ত্রস্য কর্মণো বাপি কস্যচিৎ।
যাবৎ প্রয়োজনং নোক্তং তাবৎ তৎ কেন গৃহ্যতে ॥'
সিদ্ধার্থং জ্ঞাতসম্বন্ধং শ্রোতুং শ্রোতা প্রবর্ততে।
শাস্ত্রাদৌ তেন বক্তব্যঃ সম্বন্ধঃ সপ্রয়োজনঃ ॥ (শ্লোঃ বাঃ ১২।১৭)

কারণরূপে প্রতিযোগীর জ্ঞান অবশ্য স্বীকার্য হওয়ায় আত্মার অস্থিরত্বজ্ঞানে তাহার স্থিরত্ব রূপ-প্রতিযোগীর জ্ঞান অপেক্ষিত বলিয়া আত্মতত্ত্ব নিরূপণে প্রতিযোগিরূপে অর্থাৎ প্রতিযোগীর ঘটকরূপে আত্মা জ্ঞাতব্য, এবং নৈয়ায়িক প্রভৃতির সম্মত 'আত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন' এইরূপ বিবেকজ্ঞানের প্রতি অনুযোগিরূপে আত্মার জ্ঞান কারণ হয়। অতএব বৌদ্ধমতে প্রতিযোগিরূপে ও ন্যায়বৈশেষিক মতে অনুযোগিরূপে আত্মতত্ত্ব জানা আবশ্যক। এই গ্রন্থে অনুযোগী ও প্রতিযোগিরূপে আত্মার সম্বন্ধে বিচার করা হইয়াছে বলিয়া আত্মবস্তুই এই গ্রন্থের প্রতিপাদ্য বিষয়।

উক্ত আত্মতত্ত্ব এই গ্রন্থের প্রতিপাদ্য বিষয় হওয়ায় গ্রন্থ আত্মতত্ত্বের জ্ঞাপক, আত্মতত্ত্ব জ্ঞাপ্য হইয়াছে। সুতরাং আত্মতত্ত্ব ও গ্রন্থ ইহাদের পরস্পর জ্ঞাপ্যজ্ঞাপকভাবরূপ সম্বন্ধ বুঝিতে হইবে। এই গ্রন্থের অধ্যয়নের ফলে আত্মার তত্ত্ব বিষয়ে সম্যক্‌জ্ঞান লাভ করা যায় এবং তাহার ফলে পুরুষের অপবর্গও সিদ্ধ হইয়া থাকে। এই কারণে এই গ্রন্থ আত্মতত্ত্বজ্ঞান দ্বারা অপবর্গের প্রতি হেতু হওয়ায় আত্মতত্ত্বজ্ঞান, অপবর্গ ও গ্রন্থ, ইহাদের পরস্পর হেতুহেতুমদ্‌ভাবরূপ সম্বন্ধ প্রমাণিত হইল। এইভাবে 'ইহ খলু' ইত্যাদি 'তত্ত্বতো জ্ঞেয়ঃ' ইত্যন্ত অংশের দ্বারা সমগ্র গ্রন্থের অভিধেয়, সম্বন্ধ ও প্রয়োজন প্রতিপাদিত হইয়াছে।

দুঃখ নিবৃত্তির প্রয়োজনরূপতা প্রতিপাদন করিতে গিয়া গ্রন্থকার 'নিসর্গপ্রতিকূলস্বভাবং সর্বজন-সম্বেদনসিদ্ধম্' এই গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন। উক্ত বাক্যাংশে 'নিসর্গ, প্রতিকূল-স্বভাব ও সর্বজনসম্বেদনসিদ্ধ' এই তিনটি পদার্থকে দুঃখের বিশেষণরূপে বুঝান হইয়াছে।

'দুঃখং জিহাসবঃ সর্ব এব' অর্থাৎ সকলেই দুঃখ পরিত্যাগ করিতে ইচ্ছা করে—এই বাক্যাংশের দ্বারা বুঝা যাইতেছে যে, সকলে দুঃখমাত্রকেই পরিত্যাগ করিতে ইচ্ছা করে। উহা হইতে এরূপ বুঝা যায় না যে, লোকে কতিপয় দুঃখকে উপাদেয়রূপে এবং কতিপয় দুঃখকে হেয়রূপে কামনা করে। কিন্তু সমস্ত দুঃখকে হেয় জানিয়া সকল দুঃখ দূর করিবার উপায় অন্বেষণ করে। দুঃখ মাত্র প্রতিকূলরূপে সকল লোকের অনুভবগম্য। সুতরাং সকল লোকে যে, সমস্ত দুঃখই দূর করিতে চায় তাহা 'দুঃখং জিহাসবঃ' ইত্যাদি বাক্যাংশের দ্বারা প্রতিপাদিত হইয়াছে। এবং দুঃখমাত্রই যে প্রতিকূলরূপে সর্বজন প্রসিদ্ধ, উহা 'প্রতিকূলস্বভাবং' ও 'সর্বজনসম্বেদনসিদ্ধম্' এই পদদ্বয়ের দ্বারা বুঝান হইয়াছে। অতএব নিসর্গপদটি অনর্থক। উক্ত আপত্তি যুক্তিযুক্ত নয়। যেহেতু দেখা যায় লোকে মৎস্য প্রভৃতি-ভক্ষণজনিত সুখভোগ করিবার নিমিত্ত, সেই সুখের অবিরোধী কণ্টকাদিজনিত দুঃখকেও বরণ করে। সুতরাং সমস্ত দুঃখ বর্জনীয় নয়, কিন্তু সুখের বিরোধী দুঃখই বর্জনীয়। যেমন সর্প বা অগ্নিদাহ হইতে যে দুঃখ উৎপন্ন হয় তাহা সুখের বিরোধী। এই কারণে সর্প প্রভৃতিকে সকলেই পরিহার করিতে চায়। সুতরাং 'দুঃখং জিহাসবঃ' বাক্যাংশের দ্বারা সকল দুঃখ পরিহারের ইচ্ছা বুঝায় না বলিয়া সমস্ত দুঃখই যে বর্জনীয়, ইহা বুঝাইবার নিমিত্ত 'নিসর্গ' পদের প্রয়োগ করা হইয়াছে। এইস্থলে 'নিসর্গ' পদটি 'স্বাভাবিক' এই অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে।

যাহার যে অবস্থা অন্য কোন উপাধিকে অর্থাৎ কারণকে অবলম্বন না করিয়াই হয়, তাহার সেই অবস্থাকে স্বাভাবিক বলা হইয়া থাকে। দুঃখ মাত্রই স্বভাবত দ্বেষ্য। সর্প প্রভৃতির উপর যে লোকের দ্বেষ দেখা যায় তাহা স্বাভাবিক অর্থাৎ সর্প স্বতই দ্বেষের বিষয় বলিয়া, এমন নহে। কিন্তু সর্পদংশনজনিত যে দুঃখ উৎপন্ন হয়, সর্প তাহার সাধন বলিয়া তাহাতে লোকের দ্বেষ হইয়া থাকে। দংশনজনিত দুঃখরূপ উপাধিকে অপেক্ষা করিয়াই সর্প দ্বেষের বিষয় হয়। এই নিমিত্ত সর্পবিষয়ক দ্বেষকে সোপাধিক বলিয়া বুঝিতে হইবে। কিন্তু দুঃখের প্রতি যে লোকের দ্বেষ হয়, তাহা অন্য কোন পদার্থকে অপেক্ষা করিয়া নহে, পরন্তু স্বতই উহা দ্বেষের বিষয় হইয়া থাকে। সুতরাং দুঃখবিষয়ক দ্বেষটি নিরুপাধি অর্থাৎ স্বাভাবিক। অতএব স্বাভাবিক-ভাবে দ্বেষের বিষয় হওয়ায় সমস্ত দুঃখই অবশ্য বর্জনীয় হইবে। মৎস্যকণ্টকজনিত দুঃখকে কেহ সুখ বলিয়া মনে করে না। কেবলমাত্র মৎস্যভোজনজন্য সুখের সহিত ঐ দুঃখ অবিচ্ছেদ্যভাবে সম্বদ্ধ বলিয়া সুখের আশায় লোকে দুঃখকে প্রতিকূলস্বভাব মনে করিয়াও বরণ করে।

কিন্তু ইহাতেও একটি আশঙ্কা হইতে পারে যে, শূন্যবাদি-বৌদ্ধমতে সমস্তই অসৎ, এমন কি আত্মাও অসৎ; সুতরাং দুঃখও অসৎ বলিয়া নিত্যনিবৃত্ত হওয়ায় তাহার হানের নিমিত্ত প্রবৃত্তিই অসম্ভব।

এইরূপ আশঙ্কা দূর করিবার জন্য দুঃখে "সর্বজনসম্বেদনসিদ্ধম্" এই বিশেষণটি প্রযুক্ত হইয়াছে। যাহা সকল লোকের অনুভবসিদ্ধ, তাহাকে অসৎ বলা যায় না। সুতরাং দুঃখের অস্তিত্ব থাকায় তাহার নিবৃত্তি পুরুষার্থ হইতে পারিবে।

"তদ্ধানোপায়মবিদ্বাংসোঽনুসরন্তঃ" এই স্থলে দুঃখ নিবৃত্তির উপায়কে অনুসরণ করে ইহার অর্থ—দুঃখনিবৃত্তির উপায় কি? অর্থাৎ কি উপায়ে দুঃখ দূর করা যায়; এইরূপে উপায় জানিতে চায়।

যদিও লোকে সর্প বা কণ্টকাদিজনিত যে দুঃখ, তাহার নিবৃত্তির উপায় জানে তথাপি আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তির উপায় জানে না বলিয়া তাহা জানিতে চায়। এই জন্য "অবিদ্বাংসঃ" পদটি ব্যবহৃত হইয়াছে। দুঃখনিবৃত্তির উপায় না জানাটি উক্ত উপায় জানিবার ইচ্ছার প্রতি একটি হেতু।

"তত্ত্বজ্ঞানমেব তদুপায়ম্" এই বাক্যাংশে তত্ত্বজ্ঞানই আত্যন্তিক দুঃখ নিবৃত্তির উপায়—ইহা বলা হইল।

তত্ত্বজ্ঞানই দুঃখনিবৃত্তির উপায় হইতে পারে না। কাম্য ও নিষিদ্ধ কর্ম বর্জন করিয়া নিত্য নৈমিত্তিক কর্ম করিলেই পুনরায় জন্ম না হওয়ায় স্বভাবতই দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তি সিদ্ধ হইবে—ইহা মীমাংসকের একদেশী বলিয়া থাকেন। চার্বাক্ বলেন স্বাভাবিক মৃত্যুই মুক্তি। তাহার জন্য কোন চেষ্টা করিবার আবশ্যকতা নাই।

এইরূপ আশঙ্কার নিরাসের নিমিত্তই "সর্বাধ্যাত্মবিদেকবাক্যতয়া" পদটি প্রয়োগ করিয়াছেন। যাহারা অতত্ত্বজ্ঞ তাহাদের মত অগ্রাহ্য। চার্বাক্, কর্মী প্রভৃতি তত্ত্বজ্ঞ নয়।

সুতরাং তাহাদের মত অযৌক্তিক। যাঁহারা তত্ত্বজ্ঞ তাঁহারা সকলেই একবাক্যে তত্ত্বজ্ঞানকেই দুঃখনিবৃত্তির উপায় বলিয়া থাকেন।

এখানে তত্ত্বজ্ঞান বলিতে "আত্মতত্ত্বজ্ঞান"ই বুঝিতে হইবে; ঘট, পট প্রভৃতির তত্ত্বজ্ঞান নহে। এইজন্য "অধ্যাত্মবিৎ" পদেরও অর্থ "আত্মতত্ত্বজ্ঞ" বলিয়া বুঝিতে হইবে। "আত্মনি" অর্থাৎ আত্মবিষয়ে এইরূপ সপ্তমীর অর্থে অব্যয়ীভাব সমাস করিয়া 'অধ্যাত্মম্' পদটি সিদ্ধ হইয়াছে। আত্মা বলিতে কোন কোন স্থলে দেহ, ইন্দ্রিয়, মন প্রভৃতিকেও বুঝান হইয়া থাকে। কিন্তু এখানে 'অধ্যাত্ম' পদের অন্তর্গত আত্মপদটি দেহাদ্যতিরিক্ত আত্মাকেই বুঝাইতেছে।

সমস্ত আত্মতত্ত্বজ্ঞেরই দুঃখনিবৃত্তির উপায় যে আত্মতত্ত্বজ্ঞান, এ বিষয়ে "একবাক্যতা" আছে। কিন্তু প্রশ্ন এই যে সকলেই কি আত্মতত্ত্ববিষয়ে একটি বাক্য প্রয়োগ করে? অথবা সকলের বাক্য মিলিত হইয়া একবাক্যে পর্যবসিত হয়? প্রথম পক্ষটি সম্ভব নয় অর্থাৎ "আত্মতত্ত্বজ্ঞান দুঃখনিবৃত্তির উপায়" এইরূপ একটি বাক্য সকলে প্রয়োগ করে না। উচ্চারয়িতার ভেদে ও উচ্চারণের ভেদে বাক্য ভিন্ন ভিন্নই হইয়া থাকে। দ্বিতীয়পক্ষও অসিদ্ধ অর্থাৎ সকলের বাক্যগুলি মিলিত হইয়া একবাক্য হইয়া যে উক্ত অর্থের প্রতিপাদক হয়, তাহাও বলা যায় না। যেহেতু একটি অর্থের প্রতিপাদক বহু বাক্যের একবাক্যতাই সম্ভব নয়। একটি অর্থের প্রতিপাদক একটি বাক্য হইতে যে অর্থের জ্ঞান হয়, সেই অর্থের সহিত ঐ একই অর্থের অন্বয় সম্ভব নয় বলিয়া ঐরূপ স্থলে একটি বাক্য আর একটি বাক্যের সহিত সম্বদ্ধ হইতে পারে না। "ঘটো ঘটঃ" এইরূপ বাক্য অসম্ভব। উদ্দেশ্যতাবচ্ছেদক ঘটত্বের সহিত বিধেয় ঘটত্বের ভেদ নাই। অথচ উদ্দেশ্যতাবচ্ছেদক ও বিধেয়ের ভেদই বাক্যে অন্বয়বোধের প্রতি কারণ। সেইরূপ "আত্মতত্ত্বজ্ঞান দুঃখনিবৃত্তির উপায়" এই বাক্যের সহিত "আত্মসাক্ষাৎকার দুঃখধ্বংসের উপায়" ইত্যাদি বাক্যেরও একবাক্যতা সম্ভব নয়। কারণ দুইটি বাক্য একই অর্থ বুঝাইতেছে বলিয়া "আত্মতত্ত্বজ্ঞানবৃত্তি দুঃখধ্বংসসাধনত্বই" উদ্দেশ্যতাবচ্ছেদক এবং উহাই বিধেয় হওয়ায় বাক্যার্থবোধ না হওয়ায় ঐরূপ বাক্যসকলের একবাক্যতা সিদ্ধ হইবে না। এইরূপ অন্যান্য বাক্যস্থলেও বুঝিতে হইবে। সুতরাং সকল তত্ত্বজ্ঞের একবাক্যতা সম্ভব নয়।

এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে বলা হয় যে "একবাক্যতা" পদটির 'ঐকমত্য' রূপ লাক্ষণিক অর্থ গ্রহণ করিতে হইবে। 'মতি' অর্থ 'জ্ঞান'। বাক্যের প্রতি জ্ঞানটি কারণ। জ্ঞান না থাকিলে কেহই বাক্য প্রয়োগ করিতে পারে না। অর্থজ্ঞানপূর্বকই লোকে বাক্য উচ্চারণ করে। সুতরাং জ্ঞান কারণ, আর বাক্য তাহার কার্য। এখানে 'একবাক্যতারূপ' কার্যবাচক পদটির লক্ষণার দ্বারা তাহার কারণীভূত জ্ঞানরূপ 'ঐকমত্য' অর্থ বুঝিতে হইবে। অবশ্য সকল তত্ত্বজ্ঞেরই একটিজ্ঞান অসম্ভব। এইজন্য 'একবাক্যতা' পদের লক্ষণা স্বীকার না করিয়া 'একবাক্যতা'রূপ বাক্যাংশের ঘটক 'এক' পদের একার্থবিষয়তাতে লক্ষণা স্বীকার করাই সমীচীন। তাহা হইলে "একবাক্যতা" পদের সম্পূর্ণ অর্থ হইবে একার্থবিষয়কজ্ঞানজনক

বাক্যত্ব। বিভিন্ন ব্যক্তির এক অর্থ বিষয়ক ভিন্ন ভিন্ন জ্ঞান এবং সেইরূপ জ্ঞানের জনক বাক্যগুলিও প্রযোক্তৃভেদে ভিন্ন ভিন্ন হইলেও তাহাদের সকলের বাক্যের প্রতিপাদ্য অর্থ এক হওয়ায় ঐ অর্থটি সর্বসম্মত বলিয়া প্রমাণ সিদ্ধ হইল।

"তত্ত্বজ্ঞানমেব তদুপায়মাকর্ণয়ন্তি" তত্ত্বজ্ঞানকেই দুঃখনিবৃত্তি উপায় বলিয়া শ্রবণ করেন। শ্রবণেন্দ্রিয়ের দ্বারা শব্দেরই জ্ঞান হয়, তত্ত্বজ্ঞান কিরূপে শ্রাবণ প্রত্যক্ষের বিষয় হইবে? একথা বলা যায় না। যেহেতু এখানে 'আকর্ণয়ন্তি'র অর্থ ই হইতেছে—'শ্রুতিবাক্য শ্রবণ করিয়া তাহার অর্থ নিশ্চয় করেন। সুতরাং তত্ত্বজ্ঞান বেদবাক্য হইতে উৎপন্ন হয় বলিয়া প্রামাণিক। যদিও বেদে ঈশ্বরের সম্বন্ধে জানা যায় এবং ঈশ্বর সমস্ত কার্যের কারণ বলিয়া দুঃখ নিবৃত্তিরও কারণ তথাপি দুঃখনিবৃত্তির অসাধারণ কারণ তত্ত্বজ্ঞান ভিন্ন যে অপর কিছু নহে—তাহা বুঝাইবার জন্য "তত্ত্বজ্ঞানমেব" এইস্থলে 'এব' পদ প্রযুক্ত হইয়াছে। এই 'এব' পদের দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানাতিরিক্ত পদার্থের অসাধারণকারণতার নিবৃত্তি করা হইয়াছে। আর 'ন ততোঽন্যম্' এই বাক্যাংশে উক্ত 'এব' পদের অর্থই স্পষ্ট করিয়া বলিয়াছেন। 'কাশীখণ্ড' নামক গ্রন্থে আছে কাশীতে মৃত্যু হইলে দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তি হয়। উক্ত 'এব' পদটি কাশী মরণের মুক্তিকারণতারও নিবর্তক। প্রশ্ন হইতে পারে—তাহা হইলে কি কাশীমরণ হইতে মুক্তি হয় না? আর যদি কাশীমরণ হইতে মুক্তি না হয়, তাহা হইলে তদ্জ্ঞাপক শাস্ত্রের অপ্রামাণ্যাপত্তি হইবে। সুতরাং 'এব' পদের দ্বারা কাশীমরণের মুক্তিকারণতার ব্যাবৃত্তি হইতে পারে না বলিয়া 'এব'কার প্রয়োগ ব্যর্থ নয় কি? ইহার উত্তরে বলা যায় যে কাশীমরণ হইতে মুক্তি হয়—এর অর্থ এই নয় যে কাশীমরণ হইতে সাক্ষাৎ মুক্তি হয়। কিন্তু তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা কাশীমরণ মুক্তির হেতু ইহাই উক্ত শাস্ত্রের অর্থ। সুতরাং তত্ত্বজ্ঞানই মুক্তির প্রতি সাক্ষাৎ কারণ, কাশীমরণ প্রভৃতি অপর কিছুই মুক্তির সাক্ষাৎ কারণ নহে। অতএব এবকারের সার্থকতা অনস্বীকার্য। সকল অধ্যাত্মবিদ্ এর মতে তত্ত্বজ্ঞানই মুক্তির কারণ। কিন্তু জিজ্ঞাস্য এই যে তত্ত্বজ্ঞানই যদি মুক্তির কারণ হয়, তবে গ্রন্থকার "আত্মৈব তত্ত্বতো জ্ঞেয়ঃ" এই কথা বলিলেন কেন? আত্মার সহিত তত্ত্বের কি সম্বন্ধ? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন "প্রতিযোগ্যনুযোগিতয়া"।

অভিপ্রায় এই যে মতভেদে আত্মার প্রতিযোগিরূপে জ্ঞান ও মতান্তরে অনুযোগিরূপে জ্ঞানই মোক্ষের কারণ বলিয়া আত্মজ্ঞানই তত্ত্বজ্ঞান। বৌদ্ধমতে আত্মা প্রতিযোগিরূপে জ্ঞেয়। ন্যায় (যুক্তি) ও বেদানুসারিগণের মতে আত্মা অনুযোগিরূপে জ্ঞেয়।* বৌদ্ধদের

* এই সম্বন্ধে একটি শ্লোক আছে। যথাঃ—

নৈরাত্ম্যদৃষ্টিং মোক্ষস্য হেতুং কেচন মন্যতে।
আত্মতত্ত্বধিয়ং ত্বন্যে ন্যায়বেদানুসারিণঃ॥

অর্থাৎ কেহ কেহ (বৌদ্ধ) নৈরাত্ম্যজ্ঞানকে মুক্তির কারণ বলেন। ন্যায় ও বেদানুসারিগণ আত্মতত্ত্ব জ্ঞানকে মুক্তির হেতু বলেন।

অভিপ্রায় এই যে আত্মা পারমার্থিক সত্য হইলেও স্থায়ী নয়। "স্থায়ী আত্মা নাই" এইরূপ চিন্তা মোক্ষের হেতু। কারণ লোকে যে সুখ প্রভৃতির কামনা করে, তাহা আত্মাকে স্থায়ী ও সুখাদির ভোক্তা মনে করে বলিয়াই করে। কিন্তু "স্থায়ী আত্মা নাই" এইরূপ চিন্তার ফলে যখন স্থায়ী আত্মার অভাব বিষয়ক দৃঢ় ধারণা হইয়া যায় তখন আর কেহই সুখভোগের আকাঙ্ক্ষা করিতে পারিবে না। লোকে সুখ বা দুঃখাভাবের কামনাপূর্বকই শাস্ত্রবিহিত বা নিষিদ্ধ কর্মের অনুষ্ঠান করে। বিহিত কর্ম হইতে ধর্ম ও নিষিদ্ধ কর্ম হইতে অধর্ম উৎপন্ন হয়। আর এই ধর্ম ও অধর্ম বশতই জীবের জন্ম হয়। জন্ম হইলেই জরা, রোগ, দুঃখ, শোক প্রভৃতি অনিবার্যরূপে উপস্থিত হয়। কিন্তু যদি লোকে 'আমি কিছুই নয়' 'আমি বলিয়া কোন স্থির বস্তু নাই' 'আমি ভবিষ্যতে সুখ ভোগ করিব ইহা অসম্ভব' ইত্যাদিরূপে নৈরাত্ম্য চিন্তা করে, অর্থাৎ আত্মা ক্ষণস্থায়ী, অসৎ বলিয়া দৃঢ় নিশ্চয় করে, তাহা হইলে আর সুখাদির কামনা করিবে না। কামনা না থাকিলে কোন কর্মই সম্ভব হইবে না। কর্মের অভাবে ধর্মাধর্মের অভাব, ধর্মাধর্মের অভাবে জন্ম না হওয়ায় দুঃখভোগ নিবৃত্ত হইয়া যাইবে। দুঃখনিবৃত্তিই মুক্তি। এইভাবে নৈরাত্ম্যচিন্তা মুক্তির উপায়। বৌদ্ধমতে "আত্মা নাই" এই প্রকার নৈরাত্ম্যচিন্তা অর্থাৎ আত্মার অভাব বিষয়ক জ্ঞানটি মুক্তির হেতু। কিন্তু অভাববিষয়কজ্ঞানে প্রতিযোগীর জ্ঞানটি কারণ। এখানে 'আত্মাই' প্রতিযোগী। অতএব আত্মার অভাবজ্ঞান হইতে গেলে প্রতিযোগিস্বরূপ আত্মার জ্ঞান আবশ্যক। সুতরাং নৈরাত্ম্য ভাবনার প্রতিযোগিরূপে আত্মার জ্ঞানটি উক্ত ভাবনার কারণ হওয়ায় 'আত্মাকে প্রতিযোগিরূপে তত্ত্বত জানিতে হইবে' এইরূপ কথা যে মূলকার বলিয়াছেন তাহা বৌদ্ধমতানুসারে বলিয়াছেন। অবশ্য এখানে আত্মার অভাবজ্ঞানের প্রতি প্রতিযোগিভূত-আত্মার জ্ঞান-সবিকল্পক জ্ঞান নহে। কারণ বৌদ্ধমতে সবিকল্পক-জ্ঞানটি অসদ্‌বিষয়ক বলিয়া আত্মার সবিকল্পক জ্ঞান তত্ত্বজ্ঞান নয়। কিন্তু আত্মবিষয়ক নির্বিকল্পক জ্ঞানই তত্ত্বজ্ঞান বলিয়া বুঝিতে হইবে। বৌদ্ধমতে নির্বিকল্পক জ্ঞানই সদ্‌বিষয়ক ; প্রমা। এই হেতু "প্রতিযোগিতয়া আত্মৈব তত্ত্বতো জ্ঞেয়ঃ" এই মূল বাক্যের অর্থ দাঁড়াইল এই যে প্রতিযোগিরূপে আত্মার নির্বিকল্পক জ্ঞানই তত্ত্বজ্ঞান। নির্বিকল্পক জ্ঞানের পর সবিকল্পকজ্ঞান উৎপন্ন হয়। উক্ত আত্মবিষয়ক সবিকল্পজ্ঞান হইলে তবে আত্মার অভাববিষয়ক জ্ঞান হয় বলিয়া আত্মবিষয়ক নির্বিকল্পকজ্ঞান আত্মার অভাব জ্ঞানের প্রতি সাক্ষাৎ কারণ না হইয়া প্রয়োজক হয়। ইহাও এখানে জ্ঞাতব্য।

এইভাবে আত্মাকে প্রতিযোগিরূপে জানা যে মুক্তির উপায় তাহা বলা হইল। এখন "অনুযোগিতয়া চাত্মৈব তত্ত্বতো জ্ঞেয়ঃ" অর্থাৎ অনুযোগিরূপে আত্মাকে যথাযথভাবে জানিতে হইবে—এই (ন্যায়) মতের কথা বলা হইতেছে। যাঁহারা বেদ ও যুক্তি অনুসরণ করেন সেই সকল বাদিগণের অর্থাৎ নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক প্রভৃতির মতে অনুযোগিরূপে আত্মার তত্ত্বজ্ঞান মুক্তির কারণ। ইঁহারা দেহ, ইন্দ্রিয়, প্রাণ, মন প্রভৃতি হইতে অতিরিক্ত,

উৎপত্তি ও বিনাশরহিত আত্মা স্বীকার করেন। দেহ, ইন্দ্রিয়, মন, বিষয়, ভূতবর্গ প্রভৃতি হইতে আত্মাকে বিবিক্তরূপে (পৃথক্‌রূপে) জানিতে পারিলে আত্মবিষয়ক মিথ্যাজ্ঞান নিবৃত্ত হইয়া ক্রমে মুক্তি সম্পন্ন হয়। অতএব শ্রুতিবাক্য হইতে আত্মবিষয়ক শাব্দজ্ঞানপূর্বক "আত্মা, ইতর অর্থাৎ দেহেন্দ্রিয়াদি হইতে ভিন্ন" ইত্যাদিরূপে মননাত্মকজ্ঞান লাভ করিয়া নিদিধ্যাসন অর্থাৎ ধ্যান এবং সমাধির সাহায্যে আত্মার সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞান উৎপন্ন হইলে তদ্‌বিষয়ক মিথ্যাজ্ঞান নিবৃত্ত হইয়া ক্রমে মুক্তিলাভ হয়। ইহাই নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকের মত। সুতরাং "আত্মা দেহ প্রভৃতি হইতে ভিন্ন" এই মননাত্মক জ্ঞানটি আত্মানুযোগিক ইতরভেদজ্ঞান। এই জ্ঞানে ভেদের অনুযোগিরূপে আত্মা জ্ঞেয়; ইহা বুঝিতে হইবে। এইভাবে "অভাবের অনুযোগিরূপে আত্মাকে তত্ত্বত জানিতে হইবে। এইরূপ নৈয়ায়িক প্রভৃতির মতটিও সংক্ষেপে বলা হইল। এই উভয় মতের কথাই মূলকার "প্রতিযোগ্যনুযোগিতয়া চাত্মৈব তত্ত্বতো জ্ঞেয়ঃ" এই একবাক্যে উল্লেখ করিয়াছেন।

অধ্যাত্মবিদ্‌গণ আত্মবিষয়ক তত্ত্বজ্ঞানকে একবাক্যে মুক্তির কারণ বলিয়া শ্রুতিবাক্য হইতে নির্ধারণ করেন। কিন্তু ইহা সম্ভবপর নয় অর্থাৎ আত্মজ্ঞান মুক্তির কারণ নয়। যেহেতু অন্বয় ও ব্যতিরেকজ্ঞান কারণতার নিশ্চায়ক। অন্বয়ের ব্যভিচার বা ব্যতিরেকের ব্যভিচার জ্ঞান থাকিলে কারণতার সিদ্ধি হয় না। এই আত্মজ্ঞানের মুক্তিকারণতা বিষয়ে অন্বয়ের ব্যভিচার আছে। যেমন—সকল প্রাণীরই "আমি" এইভাবে আত্মার জ্ঞানধারা* বিদ্যমান থাকা সত্ত্বেও সংসার নিবৃত্ত হয় নাই অর্থাৎ মুক্তি হইতেছে না। সুতরাং এই অন্বয় ব্যভিচারবশত আত্মজ্ঞানে মুক্তিকারণতা অসিদ্ধ হইল।

না। এইভাবে আত্মজ্ঞানের কারণতা অসিদ্ধ হইবে না। যেহেতু পূর্বোক্ত আশঙ্কার সম্ভাবনা দেখিয়াই মূলকার বলিয়াছেন—"তথাহি যদি নৈরাত্ম্যং যদি বাত্মাস্তি বস্তুভূতঃ উভয়থাপি নৈসর্গিকমাত্মজ্ঞানমতত্ত্বজ্ঞানমেব।" অর্থাৎ কি বৌদ্ধ কি নৈয়ায়িক উভয়েই "আমি" এইরূপ জ্ঞানকে আত্মবিষয়ক তত্ত্বজ্ঞান বলেন না, উহাকে মিথ্যাজ্ঞান বলেন। "আমি স্থূল, আমি কৃশ," ইত্যাদি প্রকার জ্ঞান আত্মবিষয়ক অতত্ত্বজ্ঞান। যেহেতু বৌদ্ধমতে যখন আমি জ্ঞানের বিষয়ীভূত কোন পদার্থই নাই, তখন ঐ জ্ঞান অলীকবিষয়ক বলিয়া অতত্ত্বজ্ঞান। নৈয়ায়িক মতে "আত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন, উৎপত্তিবিনাশরহিত, জ্ঞানাদি-গুণবান্ এইরূপ আত্মবিষয়ক জ্ঞানই যথার্থজ্ঞান। সুতরাং তন্মতেও "আমি গৌর" ইত্যাদি প্রকার জ্ঞানগুলি অনাদিকাল সঞ্চিত দেহাত্মার অভেদজ্ঞানজনিত বাসনোদ্ভূত বলিয়া

* এই সম্বন্ধে একটি শ্লোক আছে। যথা:—

সুখী ভবেয়ং দুঃখী বা মা ভূবমিতি তৃষ্যতঃ।
যৈবাহমিতি ধীঃ সৈব সহজং সত্ত্বদর্শনম্॥

আমি ভবিষ্যতে সুখী হইব, দুঃখী যেন না হই—এইরূপ ইচ্ছাবান্ ব্যক্তি সকলের যে "আমি" জ্ঞান তাহাই প্রাকৃতিক আত্মজ্ঞান।

অতত্ত্বজ্ঞান। অতএব "আমি" জ্ঞান মিথ্যাজ্ঞান বলিয়া ঐ জ্ঞান জীবের থাকা সত্ত্বেও মুক্তি না হইলেও অন্বয়ের ব্যভিচার হইল না। আত্মার তত্ত্বজ্ঞানই মুক্তির কারণ। শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসন ও সমাধিজন্য যে আত্মার সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞান তাহাই আত্মবিষয়ক তত্ত্বজ্ঞান। ঐরূপ তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হইলে জীবের মুক্তি অবশ্যম্ভাবী। "আমি মনুষ্য" ইত্যাদি জ্ঞান অতত্ত্বজ্ঞান বলিয়া উহা থাকা সত্ত্বেও সমানভাবে জীবের সংসার অনুবৃত্ত হইতেছে। এইরূপ জ্ঞানের সহিত সংসারের কোন বিরোধিতা নাই; প্রত্যুত এইরূপ মিথ্যাজ্ঞানই সংসারের কারণ। আত্মার প্রকৃত তত্ত্বজ্ঞান যাহাতে সম্পাদিত হয় তজ্জন্য গ্রন্থকার এই গ্রন্থে আত্মতত্ত্বের বিচার করিয়াছেন। অতএব এই গ্রন্থ মুমুক্ষুর উপাদেয়। আর এইজন্য ইহা ব্যাখ্যারও যোগ্য ॥ ২ ॥

তত্র বাধকং ভবৎ[১] ক্ষণভঙ্গো বা বাহ্যার্থভঙ্গো বা গুণগুণি-ভেদভঙ্গো বা অনুপলম্ভো বেতি ॥ ৩ ॥

অনুবাদ :—সেই আত্মতত্ত্ব বিষয়ে (আমাদের নৈয়ায়িক ও বৈশেষিকদের অভিমত আত্মার নিশ্চয়ের প্রতি) বাধক হইতেছে (বস্তুমাত্রের) ক্ষণিকত্বসাধক প্রমাণ, কিংবা বাহ্য পদার্থের ভঙ্গসাধক প্রমাণ (অর্থাৎ জ্ঞানভিন্ন বস্তুর নিবারক প্রমাণ) অথবা গুণগুণিভেদের খণ্ডন (গুণগুণিভাবের নিরাসক প্রমাণ) অথবা অনুপলব্ধি (শরীরাদিভিন্ন আত্মার অনুভবের অভাব) ॥ ৩ ॥

তাৎপর্য :—কোন একটি তত্ত্ব বা পদার্থ স্থাপন করিতে হইলে সেই পদার্থের সাধক প্রমাণ যেমন বর্ণনা করিতে হয়, তদ্রূপ তাহার বাধক প্রমাণের খণ্ডনও করিতে হয়। নতুবা প্রবলতর বাধক প্রমাণ থাকিলে শত শত সাধক প্রমাণের উল্লেখ করিলেও বস্তুর সিদ্ধি হয় না। গ্রন্থকার প্রকৃত গ্রন্থে ন্যায়বৈশেষিকসম্মত আত্মতত্ত্বের বিচার করিয়া স্থাপন করিবেন। নৈরাত্ম্যবাদী বৌদ্ধ এবং বৈদান্তিকেরা ন্যায় বৈশেষিকের অভিমত আত্মতত্ত্বের যে সকল বিরোধী মত পোষণ করেন, সেই সকল মত খণ্ডন করিবেন বলিয়া গ্রন্থকার এখানে সেইগুলিকে বাধক প্রমাণরূপে বর্ণনা করিয়াছেন। ক্ষণভঙ্গ অর্থাৎ সমস্ত বস্তুর এমন কি আত্মারও ক্ষণিকত্ব বিষয়ক প্রমাণ, নৈয়ায়িকসম্মত আত্মার নিত্যত্বের বাধক। ক্ষণিকত্ব মতটি বৌদ্ধমত। জ্ঞানাতিরিক্ত বাহ্য বস্তুর অসত্তা—এই বাদটি বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের অভিমত। এই মতের সাধক প্রমাণ, নৈয়ায়িকাভিমত জ্ঞানাতিরিক্ত অথচ জ্ঞানাদির আশ্রয়রূপ আত্মবস্তুর স্থাপনের বাধক। গুণগুণিভেদভঙ্গবাদটি বৌদ্ধ এবং অদ্বৈত বেদান্তীর মত। বাহ্যাস্তিত্ববাদী বৌদ্ধ মতে গুণাতিরিক্ত গুণী স্বীকার করা হয় না। ঘট প্রভৃতি প্রতীয়মান বস্তুগুলি রূপ, রসাদিগুণের সমষ্টি মাত্র। রূপাদি গুণ হইতে অতিরিক্ত

১। তত্র বাধকং ভবদাত্মনি ইতি 'গ' পুস্তক পাঠঃ।

কোন গুণী অর্থাৎ দ্রব্য নাই। এই মতের সাধক প্রমাণ নৈয়ায়িকাভিমত আত্মার গুণাশ্রয়ত্ব গুণ হইতে ভিন্ন অর্থাৎ দ্রব্যত্ব স্থাপনের বিরোধী। অদ্বৈত মতেও গুণগুণীর ভেদ স্বীকার করা হয় না কিন্তু তাদাত্ম্য স্বীকার করা হয়। আত্মা কেবল নিত্য জ্ঞান স্বরূপ, জ্ঞানরূপ—গুণবান্ নয়। উক্ত জ্ঞানটিও গুণ নয়। উহাই একমাত্র নিত্যবস্তু। এই মতের সিদ্ধি হইলেও ন্যায়সম্মত আত্মার সিদ্ধি সুদূরপরাহত হয়। তাই গ্রন্থকার এই গুলিকে বাধকরূপে বা ঐ সকল মতের সাধক প্রমাণগুলিকে ন্যায়সম্মত আত্মার সাধনের বাধক প্রমাণরূপে বর্ণনা করিতেছেন।

শরীরাদি হইতে অতিরিক্তরূপে আত্মার অনুপলব্ধি অর্থাৎ অননুভব বশত অতিরিক্ত আত্মার সিদ্ধি হয় না। এই কথা চার্বাক ও বৌদ্ধেরা বলেন। অনুপলব্ধির দ্বারা বস্তুর অভাব সিদ্ধ হয়। সুতরাং অনুপলব্ধিটি আত্মার স্বরূপ সিদ্ধির বাধক। এইভাবে এখানে গ্রন্থকার চারি প্রকার (ক্ষণভঙ্গ, বাহ্যার্থভঙ্গ, গুণগুণিভেদভঙ্গ, অনুপলব্ধি) বাধকের বর্ণনা করিলেন।

এখানে 'ক্ষণভঙ্গ'পদটি ক্ষণেন একক্ষণেন ভঙ্গঃ অর্থাৎ একক্ষণের পর বস্তুর বিনাশ অর্থাৎ ক্ষণিক এই অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে "বাহ্যার্থভঙ্গ" শব্দের অর্থ বাহ্যবস্তুর ভঙ্গ=খণ্ডন অর্থাৎ অভাব অর্থাৎ বাহ্যপদার্থের অসত্তা।

গুণগুণিভেদভঙ্গ=গুণ এবং গুণীর যে ভেদ তাহার অভাব। উক্তবাক্যের ব্যাখ্যায় কল্পলতাকার শঙ্কর মিশ্র বলিয়াছেন—বেদান্তীরাও আপাতত নৈরাত্ম্যবাদী এই জন্য তাঁহাদের মতও এই গ্রন্থে খণ্ডন করা হইবে।

সুতরাং গ্রন্থকার এই গ্রন্থে নৈয়ায়িক সম্মত আত্মার স্থাপনের নিমিত্ত চার্বাক, বৌদ্ধ ও বেদান্তমত খণ্ডন করিবেন—ইহাই পাওয়া গেল ॥ ৩ ॥

বিবরণ ঃ—পূর্বগ্রন্থে গ্রন্থকার বলিলেন "অত আত্মতত্ত্বং বিবিচ্যতে" অর্থাৎ এইহেতু আত্মপদার্থের বিচার করা হইতেছে। তার পরেই এই বাক্যে বলিতেছেন। "তত্র বাধকং ভবৎ ক্ষণভঙ্গো বা বাহ্যার্থভঙ্গো বা" ইত্যাদি, অর্থাৎ সেই আত্মতত্ত্ব বিষয়ে বা আত্মতত্ত্ব স্থাপনের প্রতি বাধক হইতেছে ক্ষণিকত্ব অর্থাৎ ক্ষণিকত্বসাধক প্রমাণ ইত্যাদি। পূর্বোক্ত কথায় বুঝা গেল যে আত্মবস্তু স্থাপনের বাধক প্রমাণ আছে, তাহা খণ্ডন করা প্রয়োজন। বাধক প্রমাণ আছে বলায় ঐ আত্মতত্ত্বের সাধক প্রমাণও যে আছে তাহা সহজেই অনুমেয়। কারণ সাধক না থাকিলে বাধকও থাকিতে পারে না। পৃথক্ সাধক না থাকিলেও অন্তত বাধকের খণ্ডনও সাধক হইতে পারে। বাধকটি সাধকের প্রতিযোগী। প্রতিযোগী মাত্রই অপর প্রতিদ্বন্দ্বি-সাপেক্ষ। এখানে নৈয়ায়িক সিদ্ধান্তী বলিয়া সাধক প্রমাণ নৈয়ায়িকেরই প্রযোজ্য। এইভাবে পূর্বাপর গ্রন্থ আলোচনা করিলে বুঝা যায় যে গ্রন্থকার আত্মতত্ত্বের বিচারের কথা বলিয়া যখন সাধক ও বাধক প্রমাণের সূচনা করিতেছেন তখন এখানে বিচারের প্রতি বিরুদ্ধার্থ-প্রতিপাদক বাক্যজ্ঞানজন্য সংশয়টি অঙ্গ বলিয়া নিরূপিত হইতেছে।

সংশয় না থাকিলে বিচার হইতে পারে না। এখানে সাধক ও বাধক প্রমাণের বর্ণনার দ্বারা বিরুদ্ধ অর্থের প্রতিপাদক বাক্যরূপ বিপ্রতিপত্তির সূচনা করা হইয়াছে। বাদী বলিল "আত্মা নিত্য" প্রতিবাদী বলিল "আত্মা অনিত্য" মধ্যস্থ এই বাদী ও প্রতিবাদীর বাক্যদ্বয় অনুবাদ করিয়া সভাসদের নিকট বলিয়া দেন। সুতরাং মধ্যস্থের বিরুদ্ধার্থ প্রতিপাদক বাক্যই বিপ্রতিপত্তি। এই বিপ্রতিপত্তি একজাতীয় সংশয়ের কারণ। বিপ্রতিপত্তিবাক্য শুনিয়া সভাস্থ লোকের সংশয় হয়। সেই সংশয় দূর করিবার জন্য বিচার। এইভাবে সংশয়টি বিচারের অঙ্গ। প্রকৃত গ্রন্থে আত্মতত্ত্ববিচারের প্রতি যেরূপ বিপ্রতিপত্তি-বাক্যজন্য সংশয় অঙ্গ হইয়া থাকে তাহার আকার। যথা="আত্মা ক্ষণিক কি না?" অথবা "ক্ষণিকত্ব আত্মবৃত্তি কি না?" "জ্ঞান আত্মভিন্ন কি না?" "জ্ঞান আত্মনিষ্ঠ গুণ কি না?" "আমি এই প্রকার অনুভব দেহাদ্যতিরিক্তবিষয়ক কি না?"

এখানে প্রথম সংশয় অর্থাৎ "আত্মা ক্ষণিক কি না?" এইরূপ সংশয়ের প্রতি ক্ষণিকত্ব ও অক্ষণিকত্বের স্মৃতিটি হেতু। কারণ "সমানানেকধর্মোপপত্তের্বিপ্রতিপত্তে-রুপলব্ধ্যনুপলব্ধ্যব্যবস্থাতশ্চ বিশেষাপেক্ষো বিমর্শঃ সংশয়ঃ" [ন্যাঃ সূঃ ১।১।২৩] এই ন্যায়সূত্রে 'বিশেষাপেক্ষ' পদের দ্বারা সংশয়স্থলে বিশেষধর্মের জিজ্ঞাসা থাকে উপলব্ধি থাকে না কিন্তু বিশেষধর্মের স্মৃতি থাকে—ইহা বলা হইয়াছে। সুতরাং ক্ষণিকত্বের স্মৃতি উক্ত সংশয়ের প্রতি কারণ হওয়ায় স্মৃতির কারণরূপে পূর্বে ক্ষণিকত্বের অনুভব স্বীকার করা আবশ্যক। আর ঐ ক্ষণিকত্বের অনুভবের জন্য বিচারেরও প্রয়োজন। বৌদ্ধমতে সমস্ত পদার্থই ক্ষণিক বলিয়া আত্মাও ক্ষণিক। এই ক্ষণিকত্ব খণ্ডন না করিলে আত্মার নিত্যত্ব স্থাপিত হইতে পারে না। সেই ক্ষণিকত্ব খণ্ডন করিতে প্রথমে এইরূপ বিপ্রতিপত্তি অর্থাৎ বিপ্রতিপত্তি-বাক্যজন্য সংশয় উত্থিত হয়। যথা—"শব্দ প্রভৃতি ক্ষণিক কি না?" এই বিপ্রতিপত্তিজন্য সংশয়ের অথবা উক্ত বাক্যটিকে দুইটি বাক্যস্থানীয় যথা—"শব্দ ক্ষণিক" "শব্দ অক্ষণিক" এইরূপ স্বীকার করিয়া ক্ষণিকত্বরূপ ভাব কোটিটিকে বৌদ্ধের এবং অক্ষণিকত্বকে নৈয়ায়িকের মত বলিয়া বুঝিতে হইবে।

শিরোমণি ক্ষণিকত্বের লক্ষণ করিয়াছেন—"স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তি-কত্বে সতি কাদাচিৎকত্বম্।" অথবা "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি উৎপত্তিমত্ত্বম্।"

অর্থাৎ যাহা নিজের অধিকরণীভূত যে সময়, সেই সময়ের প্রাগভাবের অধিকরণ ক্ষণে উৎপন্ন নয় অথচ কদাচিৎ বর্তমান (সর্বদা বিদ্যমান না থাকিয়া কিয়ৎকাল যাবৎ বিদ্যমান) তাহাই ক্ষণিক। অথবা নিজের অধিকরণীভূত সময়ের প্রাগভাবের অধিকরণ ক্ষণে উৎপন্ন না হইয়া উৎপত্তিমান্ পদার্থই ক্ষণিক পদার্থ। কালের সর্বাপেক্ষা সূক্ষ্মতম বিভাগকে যাহাকে আর বিভাগ করা যায় না এইরূপ কালকে ক্ষণ বলে। বৌদ্ধমতে সমস্ত বস্তুই ক্ষণিক অর্থাৎ যে ক্ষণে উৎপন্ন হয় তাহার অব্যবহিত পরক্ষণেই বিনাশশীল। একক্ষণমাত্র স্থায়ী। এই

জন্য বৌদ্ধমতে উক্ত ক্ষণিকত্বের লক্ষণটি নিম্নোক্তভাবে সঙ্গত হইবে। যথা—নীল নামক ক্ষণিক পদার্থটি[১] হইতেছে 'স্ব'। সেই স্বএর অধিকরণ সময় হইতেছে নীল যে ক্ষণে উৎপন্ন হয় সেই সময়। তাহার অর্থাৎ সেই নীলের উৎপত্তি ক্ষণের প্রাগভাবের অধিকরণ ক্ষণ হইল তাহার পূর্ববর্তী ক্ষণ, ঐ পূর্ববর্তীক্ষণে নীলটি অনুৎপন্ন অথচ কোন কালে বিদ্যমান অথবা উৎপন্ন—পরবর্তীক্ষণে উৎপন্ন বলিয়া 'নীল' পদার্থটি ক্ষণিক হইল। এই নীল পদার্থটি যে ক্ষণে উৎপন্ন হয়, সেইক্ষণের পরক্ষণেও যদি তাহা বিদ্যমান থাকে অর্থাৎ দুইক্ষণকাল স্থায়ী হয়, তাহা হইলে 'স্ব'এর অর্থাৎ নীলের অধিকরণ সময় যে দ্বিতীয়ক্ষণ, (যদি ও নীলের অধিকরণক্ষণ প্রথম ক্ষণও হয় তথাপি দ্বিতীয়ক্ষণও অধিকরণ স্বীকার করায় তাহাকেও অধিকরণ ক্ষণ বলিয়া ধরা যায়) সেই দ্বিতীয় ক্ষণের প্রাগভাবের অধিকরণ ক্ষণ হইতেছে তৎপূর্ববর্তী ক্ষণ (যে ক্ষণে নীল উৎপন্ন হইয়াছে), নীল সেই ক্ষণে উৎপন্ন হওয়ায় অনুৎপন্ন হইতে পারে না। অতএব নীলটি নিজের অধিকরণ সময়ের প্রাগভাবের অধিকরণ ক্ষণে অনুৎপন্ন অথচ উৎপন্ন এরূপ না হওয়ায় তাহাতে ক্ষণিকত্বলক্ষণের অব্যাপ্তি হইবে। সুতরাং যাহা একক্ষণমাত্রস্থায়ী তাহাতে এই লক্ষণটি ব্যাপ্তি থাকায় একক্ষণমাত্রস্থায়ী পদার্থই ক্ষণিক হইবে।

এই ক্ষণিকত্বের লক্ষণে "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি" অংশটি বিশেষণ এবং "কাদাচিৎকত্বম্" বা উৎপত্তিমত্ত্বম্" অংশটি বিশেষ্য। বিশেষ্য অংশটিকে লক্ষণে না ঢুকাইয়া কেবল বিশেষণাংশটিকে অর্থাৎ "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎ-পত্তিকত্বম্" এইরূপ ক্ষণিকত্বের লক্ষণ করিলে নিত্যবস্তুর উৎপত্তি না থাকায় উহাতে "স্বাধি-করণসময়প্রাগভাবাধিকরণানুৎপত্তিকত্ব" থাকায় তাহাতে লক্ষণের অতিব্যাপ্তি দূর করিবার জন্য কাদাচিৎকত্ব বা উৎপত্তিমত্ত্ব রূপ বিশেষ্য অংশটি প্রদত্ত হইয়াছে। নিত্যবস্তু কাদাচিৎক বা উৎপত্তিমান্ নয়।

কিন্তু "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বের সতি কাদাচিৎকত্বম্" এইরূপ ক্ষণিকত্বের লক্ষণ করিলেও প্রাগভাবে অতিব্যাপ্তি হইবে। যেহেতু প্রাগভাবটি তাহার নিজের অধিকরণীভূত যে সময়, সেই সময়ের প্রাগভাবাধিকরক্ষণে অনুৎপন্ন (প্রাগভাবের উৎপত্তি নাই) অথচ প্রাগভাবের বিনাশ থাকায় তাহা কাদাচিৎক। এই জন্য "কাদাচিৎকত্ব" এই বিশেষ্যাংশটি বাদ দিয়া "উৎপত্তিমত্ত্ব" অংশ প্রয়োগ করিয়াছেন। প্রাগভাবের উৎপত্তি না থাকায় "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্ব" রূপ বিশেষণাংশটি প্রাগভাবে থাকিলেও 'উৎপত্তিমত্ত্ব' রূপ বিশেষ্যাংশ না থাকায় তাহাতে লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হইল না।

১। বৌদ্ধমতে গুণাতিরিক্ত দ্রব্য স্বীকৃত নয়। 'ঘট' বলিয়া কোন দ্রব্য রূপ প্রভৃতি হইতে অতিরিক্ত নাই। নীল প্রভৃতি গুণের সমষ্টিই ঘট। এইজন্য তাঁহারা দৃষ্টান্ত বলিবার সময় 'ঘট' না বলিয়া "নীল" বা "নীলক্ষণ" বলিয়া থাকেন।

"স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি" এই স্থলে যে 'সময়' পদটি প্রযুক্ত হইয়াছে তাহা কালিক সম্বন্ধে স্ব এর অধিকরণ—এইরূপ অর্থে বুঝিতে হইবে। কালিক সম্বন্ধে স্ব এর অধিকরণ কালই হইবে। নতুবা বিষয়তা সম্বন্ধে ভবিষ্যৎঘট বিষয়ক জ্ঞানের অধিকরণ যে ঘট তাহার প্রাগভাবের অধিকরণ ক্ষণে উক্ত জ্ঞানটি উৎপন্ন হওয়ায় জ্ঞানে "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্ব" রূপ বিশেষণাংশ না থাকায় ঐ জ্ঞানে ক্ষণিকত্ব লক্ষণের অব্যাপ্তি হইয়া যাইবে। কিন্তু কালিক সম্বন্ধে অধিকরণতার নিবেশ করিলে উক্ত জ্ঞানের কালিক সম্বন্ধে অধিকরণ হইবে জ্ঞানকালীন বস্তু বা জ্ঞানের উৎপত্তিকাল। ভবিষ্যৎ ঘট কালিক সম্বন্ধে বর্তমান জ্ঞানের অধিকরণ হইবে না। কারণ বিভিন্ন কালীন বস্তুদ্বয়ের মধ্যে বিষয়তা ভিন্ন কোন সম্বন্ধে আধার আধেয় ভাব সিদ্ধ হয় না। জ্ঞানটি বর্তমান কালীন আর ঘট ভাবী। সুতরাং জ্ঞান ও ঘট বিভিন্ন কালীন হওয়ায় জ্ঞান কালিক সম্বন্ধে ঐ ঘটে থাকিবে না। অতএব স্ব অর্থাৎ জ্ঞান, কালিক সম্বন্ধে তাহার অধিকরণ জ্ঞানকালীন পট, সেই পটের প্রাগভাবের অধিকরণ ক্ষণে ঐ জ্ঞানটি অনুৎপন্ন (জ্ঞানটী পটকালে উৎপন্ন বলিয়া পটের প্রাগভাবাধিকরণকালে অনুৎপন্ন) অথচ উৎপন্ন হওয়ায় উক্ত জ্ঞানে ক্ষণিকত্ব লক্ষণের ব্যাপ্তি থাকিল।

এস্থলে আর একটি কথা জিজ্ঞাস্য এই "স্বাধিকরণ সময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি উৎপত্তিমত্ত্বম্" এই লক্ষণে উৎপত্তিমত্ত্ব বিশেষণাংশে যে উৎপত্তি পদার্থটি প্রবিষ্ট আছে, তাহার স্বরূপ কি ? যদি বলা যায় "স্বাধিক রণসময়ধ্বংসানধিকরণসময়-সম্বন্ধঃ" অর্থাৎ স্ব মানে যাহার উৎপত্তি হয়, যেমন ঘটের, তাহার অধিকরণীভূত যে সময়—যে সময়ে উক্ত ঘট বিদ্যমান থাকে সেই সময়, সেই সময়ের ধ্বংসের অনধিকরণ যে সময়, ঐ সময়ের সহিত ঘটের সম্বন্ধই উৎপত্তি। এখন ঘট যে ক্ষণে উৎপন্ন হয়, সেই ক্ষণের পর ক্ষণেও যদি তাহার উৎপত্তি স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে, স্বাধিকরণসময় অর্থাৎ ঘটের উৎপত্তিক্ষণ (প্রথম ক্ষণ) সেই সময়ের অর্থাৎ প্রথম ক্ষণের, তাহার ধ্বংসের অধিকরণ ক্ষণ হইতেছে তৎপরবর্তী ক্ষণ অর্থাৎ ঘটোৎপত্তি দ্বিতীয়ক্ষণ। ঐ দ্বিতীয় ক্ষণটি ঘটের অধিকরণ-সময় রূপ যে প্রথম ক্ষণ তাহার ধ্বংসের অধিকরণ হওয়ায়—অনধিকরণ না হওয়ায় অর্থাৎ স্বাধিকরণসময়ধ্বংসের অনধিকরণ না হওয়ায় ঐ দ্বিতীয় ক্ষণের সহিত ঘটের যে সম্বন্ধ তাহা স্বাধিকরণ সময় ধ্বংসানধিকরণ সময়-সম্বন্ধ রূপ ঘটের উৎপত্তি ক্ষণ হইল না। কেবল মাত্র যে ক্ষণে ঘটের উক্ত সম্বন্ধ থাকিবে তাহাই ঘটের উৎপত্তি হইবে। যেমন স্বাধিকরণ সময়—অর্থাৎ ঘটের প্রথম ক্ষণ, সেই সময়ের ধ্বংসের অধিকরণ হইবে ঘটের দ্বিতীয় ক্ষণ প্রভৃতি। আর ধ্বংসের অনধিকরণ সময় হইতেছে উক্ত প্রথম ক্ষণ, তাহার সহিত ঘটের সম্বন্ধই ঘটের উৎপত্তি। যদিও স্বাধিকরণ সময়-ধ্বংসাধিকরণ সময় ঘটের উৎপত্তির পূর্বক্ষণ হয় তথাপি তাহার সহিত ঘটের সম্বন্ধ না থাকায় উহা ঘটের উৎপত্তি ক্ষণ হইবে না।

কিন্তু এইভাবেও উৎপত্তির স্বরূপ সিদ্ধ হইতে পারে না। যেহেতু মীমাংসক মতে

মহাপ্রলয় অস্বীকৃত হইলেও ন্যায়মতে মহাপ্রলয়টি জন্য বলিয়া তাহারও উৎপত্তি আছে। অথচ উৎপত্তির যেরূপ লক্ষণ করা হইয়াছে, তাহাতে মহাপ্রলয় অপ্রসিদ্ধ হইয়া পড়ে। যেমন —"স্বাধিকরণ সময়" বলিতে মহাপ্রলয়রূপ সময়ও ধরা যায়। তাহার ধ্বংসের অনধিকরণ সময়সম্বন্ধ। মহাপ্রলয়ের ধ্বংস অপ্রসিদ্ধ* হওয়ায় সেই ধ্বংসের অনধিকরণ—সময়সম্বন্ধও অসিদ্ধ হইয়া যায়; সুতরাং মহাপ্রলয়ের উৎপত্তি অসিদ্ধ হইয়া যায়।

এই হেতু উৎপত্তির লক্ষণ করিতে হইবে "স্বাধিকরণাবৃত্তিপ্রাগভাবপ্রতিযোগিক্ষণসম্বন্ধঃ", অর্থাৎ স্ব বলিতে যাহার উৎপত্তি হয় তাহা, যেমন ঘটের। সেই ঘটের অধিকরণীভূত যে ক্ষণ, যেমন ঘটের প্রথম ক্ষণ, ঐ প্রথম ক্ষণে অবৃত্তি অর্থাৎ থাকেনা এমন যে প্রাগভাব, উৎপন্ন প্রথম ক্ষণের প্রাগভাব। কারণ যে বস্তুটি যখন উৎপন্ন হয় তখন সেই বস্তুর প্রাগভাব নষ্ট হইয়া যায় যেমন যখন পট উৎপন্ন হয় তখন পটের প্রাগভাব নষ্ট হইয়া যায়, তখন আর পটের প্রাগভাব থাকে না। এইরূপ যে ক্ষণে ঘট উৎপন্ন হয় সেই ক্ষণে ঐ ক্ষণের প্রাগভাবও নষ্ট হইয়া যাওয়ায় ঐক্ষণে ঐক্ষণের প্রাগভাবটি অবৃত্তি। অতএব স্বাধিকরণ ক্ষণাবৃত্তি প্রাগভাব হইতেছে ঘটের প্রথম ক্ষণের প্রাগভাব, সেই প্রাগভাবের প্রতিযোগী হইল ঐ প্রথম ক্ষণ, ঐ প্রথম ক্ষণের সহিত যে ঘটের সম্বন্ধ তাহাই ঘটের উৎপত্তি। এই ভাবে উৎপত্তির লক্ষণ করায় ঘটের দ্বিতীয় ক্ষণকে ও উৎপত্তি ক্ষণ বলিয়া ধরিতে পারা যাইবে।

কারণ—স্বাধিকরণক্ষণ বলিতে ঘটোৎপত্তির দ্বিতীয়, তৃতীয়াদি ক্ষণ ও ধরিতে পারা যায়। সেইক্ষণে অবৃত্তি প্রাগভাব—ঐ দ্বিতীয় তৃতীয়াদি ক্ষণের প্রাগভাব। উহার প্রতিযোগী ঐ দ্বিতীয় তৃতীয় প্রভৃতি ক্ষণ; উহার সহিত ঘটের সম্বন্ধই ঘটের উৎপত্তি। ঘট প্রভৃতি বস্তুর প্রথম ক্ষণে যেমন ঘট উৎপন্ন বলিয়া ব্যবহার করা হয় সেইরূপ দ্বিতীয়, তৃতীয় প্রভৃতি ক্ষণেও ঘট উৎপন্ন বলিয়া ব্যবহার হওয়ায় দ্বিতীয়, তৃতীয়াদি ক্ষণে ঘটের উৎপত্তি লক্ষণের অব্যাপ্তি হইবে না। এইভাবে চতুর্থ পঞ্চম ইত্যাদি ক্রমে ঘটের ধ্বংসের পূর্বপর্যন্ত উৎপত্তি লক্ষণের সঙ্গতি সিদ্ধ হয়। ঘটোৎপত্তির পূর্বক্ষণে বা ঘটের ধ্বংসক্ষণে উৎপত্তির লক্ষণ অতিব্যাপ্ত হইবে না। যেহেতু ঘটোৎপত্তির পূর্বক্ষণ বা ঘটের ধ্বংস ক্ষণটি স্বাধিকরণক্ষণ অর্থাৎ ঘটের অধিকরণ ক্ষণ হয় না বলিয়া উহাতে স্বাধিকরণক্ষণাবৃত্তি ইত্যাদি লক্ষণ যাইবে না সুতরাং পূর্বাপর ক্ষণে অতিব্যাপ্তি দোষ হয় না। স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি উৎপত্তিমত্ত্বম্ এই ক্ষণিকত্বের লক্ষণে বিশেষ্যাংশে উৎপত্তিমত্ত্বটি "স্বাধিকরণক্ষণাবৃত্তি প্রাগভাবপ্রতি যোগিক্ষণসম্বন্ধ" স্বরূপ—ইহা বলা হইল। কিন্তু বিশেষণাংশে "অনুৎপত্তিকত্বে" এই স্থলে অনুৎপত্তির প্রতিযোগী উৎপত্তিটিকে "স্বাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকরণসময়সম্বন্ধ স্বরূপ" বলিলেই চলে। উহাকে পূর্বোক্ত স্বাধিকরণক্ষণাবৃত্তিপ্রাগভাবপ্রতিযোগিক্ষণসম্বন্ধ স্বরূপ বলিবার কোন আবশ্যকতা নাই। বরং ঐ বিশেষণাংশের উৎপত্তিকে স্বাধিকরণক্ষণাবৃত্তি-

*ন্যায়মতে সকল জীবের মুক্তিকালকে মহাপ্রলয় বলে ঐ মহাপ্রলয়ের উৎপত্তি আছে কিন্তু ধ্বংস নাই।

প্রাগভাবপ্রতিযোগিক্ষণসম্বন্ধ স্বরূপ বলিলে ক্ষণিকত্বের লক্ষণে যে "স্বাধিকরণসময় প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি" এই বিশেষণাংশে 'ক্ষণ' পদটি দেওয়া আছে তাহা ব্যর্থ হইয়া যায়। যেহেতু স্ব এর অধিকরণীভূত সময়ের প্রাগভাবের অধিকরণ অথচ স্ব এর অধিকরণক্ষণে অবৃত্তি প্রাগভাবের প্রতিযোগি রূপ যে ক্ষণ; সেই ক্ষণের সহিত সম্বন্ধের অভাববান্—ইহাই স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্ব—পদের অর্থ দাঁড়ায়। যেমন স্ব হইতেছে ক্ষণিক নীল পদার্থ—সেই নীলের অধিকরণীভূত যে সময়, সেই সময়ের প্রাগভাবের অধিকরণ সময়—নীলের উৎপত্তি ক্ষণের পূর্বক্ষণ। আবার নীলের অধিকরণ ক্ষণ —অর্থাৎ নীলের উৎপত্তি ক্ষণ—সেই উৎপত্তিক্ষণে অবৃত্তি অর্থাৎ থাকে না এমন যে প্রাগভাব অর্থাৎ নীলক্ষণের প্রাগভাব, তাহার প্রতিযোগী হইতেছে নীলোৎপত্তিক্ষণের পূর্বক্ষণ, সেইক্ষণের সহিত সম্বন্ধ আছে পূর্বক্ষণস্থ বস্তুর, আর সেই সম্বন্ধের অভাববান্ হইতেছে নীলাধিকরণ ক্ষণিক নীল পদার্থটি তাহার পূর্বক্ষণের সহিত সম্বন্ধ নহে। অতএব এইভাবে ক্ষণিকত্বের লক্ষণের সমন্বয় হওয়ায় উহার (ক্ষণিকত্বের) লক্ষণে বিশেষণাংশ ক্ষণ পদটি ব্যর্থ হইয়া পড়ে। অথচ শিরোমণি ঐ লক্ষণের বিশেষণ অংশ ক্ষণ পদের প্রয়োগ করিয়াছেন। সুতরাং ঐ ক্ষণ পদের সার্থকতার নিমিত্ত ক্ষণিকত্ব লক্ষণের বিশেষণাংশে স্থিত 'অনুৎপত্তির' প্রতিযোগী উৎপত্তিটি "স্বাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকরণসময়সম্বন্ধ" এইরূপ বলিতে হইবে। অর্থাৎ স্ব হইতেছে ক্ষণিক নীলপদার্থ, তাহার অধিকরণীভূত সময়—উৎপত্তিক্ষণ, সেইসময়ের ধ্বংসের অনধিকরণ বলিতে—উক্ত নীলের উৎপত্তি ক্ষণ বা তাহার পূর্বাদি ক্ষণ। তাহার সহিত অর্থাৎ ঐ নীলের উৎপত্তিক্ষণের সহিত সম্বন্ধ আছে নীলের। সেই সম্বন্ধই নীলের উৎপত্তি। যদিও নীলের উৎপত্তিক্ষণের পূর্বাদি ক্ষণগুলি—"স্বাধিকরণ সময় ধ্বংসানধিকরণ সময়"—বটে তথাপি ঐ সময়ের সহিত নীলের সম্বন্ধ নাই কারণ সেই সব ক্ষণে নীলের সত্তা না থাকায় নীলের সহিত ঐসব ক্ষণের সম্বন্ধ রূপ উৎপত্তি সিদ্ধ হয় না। সুতরাং ক্ষণিকত্বের লক্ষণে বিশেষণাংশে উৎপত্তিটি "স্বাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকরণসময়সম্বন্ধ স্বরূপ" ইহাই সিদ্ধ হইল। এখন ক্ষণিকত্ব লক্ষণের বিশেষণাংশে ক্ষণ পদ না দিলে অসম্ভব দোষ হইবে। কারণ ক্ষণিকত্ব লক্ষণের বিশেষণাংশে ক্ষণপদ না দিলে বিশেষণটি এইরূপ দাঁড়ায়—"স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণসময়ানুৎপত্তিকত্ব" অনুৎপত্তিকত্ব অংশে উৎপত্তি হইতেছে স্বাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকরণসময়সম্বন্ধ। সুতরাং ক্ষণিকত্ব লক্ষণের বিশেষণাংশটি সম্পূর্ণভাবে এই রূপ হইবে—যে পদার্থের স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণসময়টি স্বাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকরণ সময় স্বরূপ হয়, সেই পদার্থ হইতে যাহা ভিন্ন—তাহাই স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণসময়ানুৎপত্তিক। কিন্তু ঐরূপ ক্ষণিকত্বের লক্ষণটি অসম্ভবদোষগ্রস্ত হইবে। যেমন—স্ব বলিতে কোন ঘট বা পট পদার্থ গ্রহণ করা যাক্। সেই ঘটের অধিকরণ সময় অর্থাৎ ঘটের উৎপত্তিক্ষণ হইতে তাহার ধ্বংসের পূর্বক্ষণপর্যন্ত সময়। সেই সময়ের প্রাগভাবের অধিকরণ সময়—অর্থাৎ ঘটের উৎপত্তিক্ষণের পূর্বক্ষণ প্রভৃতি সময়। ঐ ঘটের উৎপত্তিক্ষণের পূর্বক্ষণটি বা তাহারও পূর্বপূর্ব

ক্ষণগুলি—আবার স্বাধিকরণ সময় অর্থাৎ ঘটের যে অধিকরণীভূত সময় তাহার ধ্বংসের অনধিকরণ সময় হয়। আবার ঘটের অধিকরণসময়ধ্বংসের অনধিকরণ সময় বলিতে—ঘটের উৎপত্তি ক্ষণের পূর্বক্ষণ বা তাহার পূর্বপূর্বক্ষণ হইতে আরম্ভ করিয়া ঘটের উৎপত্তিকাল। উৎ-পত্তির পূর্বক্ষন পর্যন্ত কালটি তাহা হইলে স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণ সময় এবং স্বাধিকরণ সময় ধ্বংসানধিকরণসময় স্বরূপ হওয়ায়, ঘটের উৎপত্তি ক্ষণাটি তদ্ভিন্ন হইল না। কারণ ঘটের উৎপত্তি ক্ষণটি ঐ পূর্বোক্ত স্থূলকালের অন্তর্ভূক্ত হইয়াছে বলিয়া উহা হইতে ভিন্ন হইল না। সুতরাং এই ভাবে সর্বত্র "স্বাবিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণ সময়টি স্বাধিকরণসময় ধ্বংসানধি-করণসময়রূপ স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণসময়োৎপত্তিক স্বরূপ হইয়া যাইবে। কোথাও কোন ক্ষণকে স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণসময়ানুৎপত্তিক পাওয়া যাইবে না। আর উহা না পাওয়া গেলে ক্ষণিকত্ব লক্ষণের বিশেষণাংশ অপ্রসিদ্ধ হওয়ায় লক্ষণটি অপ্রসিদ্ধ হইয়া যাইবে। আর তাহাতে লক্ষণের অসম্ভব দোষও আপতিত হইবে। এই জন্য ক্ষণিকত্ব লক্ষণের বিশেষণাংশে ক্ষণ পদ দিতে হইবে। ক্ষণ পদ দিলে আর পূর্বোক্ত দোষ হইবে না। যেহেতু যাহার স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণ ক্ষণটি, স্বাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকরণসময় হয় তাহা হইতে যাহা ভিন্ন তাহাই এখন বিশেষণস্বরূপ হইল। অক্ষণিক ঘটের উৎপত্তিক্ষণ হইতে ধ্বংসক্ষণের পূর্বক্ষণপর্যন্ত সময়, সেই সময়ের প্রাগভাবাধিকরণ ক্ষণ হইবে ঘটের উৎপত্তির পূর্বক্ষণ এবং উক্ত পূর্বক্ষণটি স্বাধিকরণসময়ধ্বংসের অনধিকরণ। আবার স্বাধিকরণ সময় বলিতে ঘটের অধিকরণ যে কোন সময়—যেমন ঘটের দ্বিতীয় প্রভৃতি ক্ষণ; সেই সময়ের প্রাগভাবা-ধিকরণ ক্ষণ হইতেছে ঘটের উৎপত্তিক্ষণ আর ঐ উৎপত্তিক্ষণটি ঘটের অধিকরণ সময় ধ্বংসের অনধিকরণসময়ও ঘটে। এইভাবে অক্ষণিক ঘটের দ্বিতীয় তৃতীয় প্রভৃতি ক্ষণকে উক্ত সময় বলিয়া ধরা যাইবে এইভাবে ঘটের উৎপত্তিক্ষণ হইতে আরম্ভ করিয়া ধ্বংসের পূর্বক্ষণ পর্যন্ত সমস্ত ক্ষণই—স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণাত্মকস্বাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকরণ-সময়স্বরূপ হইবে। তদ্ভিন্ন হইবে বৌদ্ধমতানুসারে যাহা ক্ষণিক পদার্থ তাহা। সুতরাং ক্ষণিক পদার্থে ক্ষণিক লক্ষণের বিশেষণ অংশটি থাকিল। আবার তাহাতে স্বাধিকরণক্ষণাবৃত্তি প্রাগভাবপ্রতিযোগিক্ষণসম্বন্ধরূপ (উৎপত্তি) বিশেষ্য অংশটি ও থাকায় ক্ষণিকত্বলক্ষণের অব্যাপ্তি বা অসম্ভব দোষ থাকিল না।

যদি বল ক্ষণিকত্বের লক্ষণে যে স্ব পদ আছে, তাহা অনুযোগীকে বুঝাইতেছে অর্থাৎ স্ব হইয়াছে অধিকরণ যাহার—(কিনা) যে সময়ের সেইসময়ের প্রাগভাবের অধিকরণসময়ে অনুৎপন্ন অথচ কোন সময়ে উৎপন্ন এইরূপ ক্ষণিকত্বের লক্ষণ করিলে স্বাধিকরণসময় প্রাগভাবা-করণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি ইত্যাদি লক্ষণে ক্ষণ পদ প্রবেশ না করিয়াও অসম্ভব দোষ বারণ করা যায়। মহাপ্রলয়ে ক্ষণিকত্বের লক্ষণটি সঙ্গত হইতে পারে। যথা স্ব অর্থাৎ মহাপ্রলয়; সেই মহাপ্রলয় হইয়াছে অধিকরণ যে সময়ের; সেই সময় হইতেছে যাবৎ প্রতিযোগীর ধ্বংস বিশিষ্ট কাল; সেই সময়ের প্রাগভাবের অধিকরণ সময় হইতেছে মহাপ্রলয়ের পূর্বক্ষণাদি, সেই

কালে মহাপ্রলয়টি অনুৎপন্ন অথচ উৎপত্তিমান্। আর এই ক্ষণিকত্বের লক্ষণে যে বিশেষণাংশে অনুৎপত্তিকত্ব পদার্থ আছে তাহার ঘটক উৎপত্তিকে স্বাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকরণ সময় সম্বন্ধ স্বরূপ স্বীকার করিলে ও কোন ক্ষতি নাই। ইহাতেও পূর্বোক্ত রূপে মহাপ্রলয়ে লক্ষণ সঙ্গত হইবে।

কারণ স্বাধিকরণ সময়ের প্রাগভাবাধিকরণ সময়ে স্বাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকরণসময় সম্বন্ধের অভাববান্ এইরূপ অর্থ টিতেই বিশেষণাংশ পর্যবসিত হয়। এই বিশেষণটি মহাপ্রলয়ে সঙ্গত হয়। যথা—স্ব অর্থাৎ মহাপ্রলয়, সেই মহাপ্রলয় হইয়াছে অধিকরণ যে সময়ের অর্থাৎ মহাপ্রলয় কাল অথবা একটা স্থুল কাল—যাহা মহাপ্রলয়ের কিছু পূর্বে আরব্ধ হইয়া মহাপ্রলয়ের প্রথম ক্ষণ পর্যন্ত ব্যাপ্ত। সেই সময়ের প্রাগভাবাধিকরণ সময়—মহাপ্রলয়ের পূর্ব পূর্বক্ষণ অথবা পূর্বোক্ত স্থুল কালের পূর্ববর্তী কাল, সেই কালে মহাপ্রলয়ের উৎপত্তি অর্থাৎ স্বাধিকরণ সময় ধ্বংসানধিকরণ সময় সম্বন্ধ নাই। কারণ স্বাধিকরণ হইতেছে মহাপ্রলয়ের পূর্বক্ষণাদি; স্ব হইয়াছে অধিকরণ যাহার এইরূপ অর্থে সেই সময়ের ধ্বংসের অনধিকরণ সময় হইবে মহাপ্র-লয়ের পূর্বাদি ক্ষণ; ঐক্ষণের সহিত মহাপ্রলয়ের সম্বন্ধ না থাকায় ঐ সময়ে মহাপ্রলয়ের উৎপত্তি হইল না। অতএব স্বাধিকরণ সময় প্রাগভাবাধিকরণ সময়ানুৎপত্তিকত্ব রূপ বিশেষ-ণাংশ মহাপ্রলয়ে থাকিল এবং উৎপত্তিমত্ত্বরূপ বিশেষ্য অংশও মহাপ্রলয়ে থাকায় মহাপ্রলয়ে ক্ষণিকত্বের লক্ষণ সঙ্গত হইল।

ইহার উত্তরে বলিব না এইরূপ বলা যায় না।

কারণ—স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি উৎপত্তিমত্ত্বম্ এই ক্ষণি-কত্বের লক্ষণে উৎপত্তিমত্ত্ব রূপ বিশেষ্যাংশটি প্রতিযোগীকে অর্থাৎ যাহাকে ক্ষণিক বলিয়া প্রতিপাদন করিতে হইবে তাহাকে বুঝাইতেছে! ক্ষণিক পদার্থটি যে অধিকরণে থাকে সেই অনুযোগীকে বুঝাইতেছে না। এখন স্ব পদটি অনুযোগীকে বুঝাইলে ঐ বিশেষ্যাংশের (উৎপত্তি-মত্ত্ব) সামঞ্জস্য হয় না এবং বিশেষ্যাংশ না দিয়াও ক্ষণিকত্বের লক্ষণ সম্ভব হওয়ায় উক্ত বিশে-ষ্যাংশটি ব্যর্থ হইয়া যায়। কিভাবে উৎপত্তিমত্ত্বরূপ বিশেষ্যাংশ ব্যর্থ হয় তাহা দেখান হইতেছে যেমন—প্রাগভাবে ক্ষণিকত্ব লক্ষণের অতিব্যাপ্তি বারণের জন্য উৎপত্তিমত্ত্বরূপ বিশেষ্যাংশ দেওয়া হইয়াছে। এখন স্ব পদকে পূর্বোক্তভাবে অনুযোগী অর্থে ধরিলে "স্বাধিকরণসময় প্রাগভাবাধিকরণসময়ানুৎপত্তিকত্বম্" এইটুকু মাত্র লক্ষণ করিলেই "প্রাগভাবে লক্ষণের অতি-ব্যাপ্তি হয় না, কাজেই বিশেষ্যাংশ ব্যর্থ হইয়া যায়। *

*প্রাগভাবে অতিব্যাপ্তিবারণ যথা—স্ব অর্থাৎ মহাপ্রলয়। সেই মহাপ্রলয় হইয়াছে অধিকরণ যে সময়ের—মহাপ্রলয়কালের, সেই মহাপ্রলয়ের প্রাগভাবের অধিকরণীভূত যে সময়,—মহাপ্রলয়ের পূর্বক্ষণ প্রভৃতি সময়। আবার সেই সময়টি যাহার স্বাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকণসময়সম্বন্ধ হয় তদ্ভিন্ন হইতেছে ক্ষণিক। স্বাধিকরণ অর্থাৎ স্ব হইয়াছে মহাপ্রলয় তাহা হইয়াছে অধিকরণ যাহার যে সময়ের সেইসময়ের ধ্বংসের অনধিকরণ সময় হইতেছে পূর্বোক্ত মহাপ্রলয়পূর্বক্ষণাদি—তাহার সহিত সম্বন্ধ প্রাগভাবের আছে। অথচ ক্ষণিক হইতেছে সেই পূর্বক্ষণাদির সহিত যাহার সম্বন্ধ নাই তাহাই।

এখন জিজ্ঞাসা হইতে পারে যে ক্ষণিকত্বের লক্ষণে "উৎপত্তিমত্ত্বরূপ" বিশেষ্যাংশ প্রবেশ করাইয়া প্রাগভাবের বারণ করা অপেক্ষা "প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্ব" নিবেশ করিয়া প্রাগভাব বারণ করিলে ক্ষতি কি? প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্ব নিবেশ দ্বারা প্রাগভাবের নিবৃত্তি হওয়ায় "উৎপত্তিমত্ত্ব" নিবেশ ব্যর্থ। ইহার উত্তরে বলা যায় যে, না ইহা যুক্তি যুক্ত নহে। কারণ "প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্ব" মাত্র নিবেশের দ্বারা প্রাগভাবের নিরাস হয় না। প্রাগভাবও প্রাগভাবের প্রতিযোগী হয়, যেমন ঘটের উৎপত্তি হইলে তাহার প্রাগভাব নষ্ট হয়। আবার যতক্ষণ ঐ ঘটের ধ্বংস না হয় ততক্ষণ পর্যন্ত ঐ ঘটধ্বংসের প্রাগভাব বিদ্যমান থাকে। অতএব ঘটটি ঘটধ্বংসের প্রাগভাব স্বরূপ এবং ঘটপ্রাগভাবের ধ্বংস স্বরূপ। সুতরাং ঘটধ্বংসের প্রাগভাবস্বরূপ যে ঘট, তাহার প্রতিযোগী হইল ঘটের প্রাগভাব। অতএব এইভাবে যখন প্রাগভাবও প্রাগভাবের প্রতিযোগী হইয়া গেল, তখন আর "প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্ব" নিবেশ করিয়া প্রাগভাবের বারণ করা যাইবে না। এই হেতু ক্ষণিকত্ব লক্ষণের বিশেষ্যাংশ রূপে "উৎপত্তিমত্ত্ব" অংশটি প্রবেশ করাইতে হইবে। যদি বলা যায়, যাহা প্রকৃতপক্ষে প্রাগভাব, তাহার প্রতিযোগিত্ব নিবেশ করিব অর্থাৎ "প্রাগভাবত্বাবছিন্ন অনুযোগিতা নিরূপক প্রতি-যোগিতা" ইহাই প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্ব পদের অর্থ। এইরূপ অর্থে প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্বের নিবেশ করিলে প্রাগভাবের বারণ হইয়া যাইবে।

ঘট ভাবাত্মক বস্তু বলিয়া বাস্তবিক প্রাগভাব স্বরূপ নয়। সেইজন্য ঘটের প্রাগভাবে ঘটরূপপ্রাগভাব অর্থাৎ ঘটধ্বংসের প্রাগভাবাত্মক যে ঘট, তাহার প্রতিযোগিত্ব থাকিলেও বাস্তবপ্রাগভাব প্রতিযোগিত্ব না থাকায়, আর প্রাগভাবে ক্ষণিকত্ব লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হইবে না। মহাপ্রলয়েও ক্ষণিকত্ব লক্ষণের সঙ্গতি হয়। যাবৎধ্বংসবিশিষ্টকালকে মহাপ্রলয় বলে; অর্থাৎ যে কালে কোন ভাব বস্তু উৎপন্ন হয় না হইবেও না, তাহাকে মহাপ্রলয় বলে। চরম ভাব পদার্থের ধ্বংসও একটি ধ্বংস। সেই চরমভাবপদার্থের ধ্বংসটিও তাহার প্রতিযোগী চরম ভাবরূপ প্রাগভাবের প্রতিযোগী হইলেও বাস্তব প্রাগভাবের প্রতিযোগী না হওয়ায়, সেই চরমভাবপদার্থের ধ্বংসবিশিষ্টকালরূপ মহাকালে ক্ষণিকত্ব লক্ষণের অব্যাপ্তি হইল না। সুতরাং এইভাবে ক্ষণিকত্ব লক্ষণের সামঞ্জস্য হওয়ায় ঐ ক্ষণিকত্ব লক্ষণে "উৎপত্তিমত্ত্ব" রূপ বিশেষ্যাংশ নিবেশ ব্যর্থ।

ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে—এইভাবেও অর্থাৎ ক্ষণিকত্বের লক্ষণে বাস্তবপ্রাগভাবপ্রতি-যোগিত্ব নিবেশ করিয়াও প্রাগভাবে লক্ষণের অতিব্যাপ্তি বারণ করা যাইবে না। দেখ—ঘটপ্রাগভাব এবং পটপ্রাগভাব, ইহারা পরস্পর পরস্পর হইতে ভিন্ন। সুতরাং ঘটপ্রাগভাব হইতে পটপ্রাগভাব ভিন্ন বলিয়া ঘটপ্রাগভাবের ভেদ পটপ্রাগভাবে থাকে। ভেদও একটি অভাব। আবার নিয়ম হইতেছে এই যে অভাব আর একটি (অধিকরণীভূত) অভাবে থাকে সেই আধেয় অভাবটি অধিকরণীভূত অভাবের স্বরূপ হয়। প্রকৃত স্থলে ঘটপ্রাগভাবের ভেদ পটপ্রাগভাবে থাকে বলিয়া, ঘটপ্রাগভাব ভেদটি পটপ্রাগভাবের স্বরূপ হইবে। সুতরাং

পটপ্রাগভাব ও ঘটপ্রাগভাবভেদ এক হওয়ায়, পট যেমন পটপ্রাগভাবের প্রতিযোগী হয়, সেইরূপ ঘটপ্রাগভাবও পটপ্রাগভাবের প্রতিযোগী হইবে। আর ঘটপ্রাগভাবটি বাস্তব পটপ্রাগভাবের প্রতিযোগী হওয়ায়, প্রাগভাবের বারণ করা যাইবে না।

সুতরাং "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি উৎপত্তিমত্ত্বম্" এইরূপ উৎপত্তিমত্ত্ব ঘটিত লক্ষণ নির্দোষ হইল। তবে এই ক্ষণিকত্বের লক্ষণে যে উৎপত্তিমত্ত্ব রূপ বিশেষ্যভাগ আছে তাহার ঘটক উৎপত্তির স্বরূপ "স্বাধিকরণক্ষণাবৃত্তিপ্রাগভাবপ্রতিযোগিক্ষণ-সম্বন্ধ" ইহা দীধিতিকার বলিয়াছেন। যেমন পটের উৎপত্তি ধরা যাক্। স্ব হইতেছে পট। তাহার অধিকরণক্ষণ পটের প্রথমাদিক্ষণ, সেই সেই ক্ষণে অবৃত্তি প্রাগভাব—তত্তৎক্ষণের প্রাগভাব (নিজের প্রাগভাব নিজক্ষণে অবৃত্তি) তাহার প্রতিযোগী হইতেছে পটের ঐ প্রথমাদি ক্ষণ, সেইক্ষণের সহিত যে পটের সম্বন্ধ তাহাই পটের উৎপত্তি। এই উৎপত্তি-লক্ষণে যদি প্রথম ক্ষণ পদটি দেওয়া না হইত তাহা হইলে লক্ষণটি এইরূপ দাঁড়াইত 'স্বাধিকরণকালাবৃত্তিপ্রাগভাব-প্রতিযোগিক্ষণসম্বন্ধঃ', কিন্তু এইরূপ লক্ষণ করিলে লক্ষণের অপ্রসিদ্ধি দোষ হয়। কারণ—স্ব হইতেছে পট তাহার অধিকরণ কাল মহাকাল, তাহাতে অবৃত্তি প্রাগভাব অপ্রসিদ্ধ হইবে; কোন প্রাগভাবই মহাকালে অবৃত্তি নয়, কিন্তু বৃত্তি। সুতরাং অবৃত্তি অপ্রসিদ্ধ হওয়ায় তদ্ ঘটিত লক্ষণও প্রসিদ্ধ হয় না। এই জন্য স্বাধিকরণকাল না বলিয়া স্বাধিকরণক্ষণ বলা হইয়াছে। দ্বিতীয়ক্ষণ পদ না দিলে পটের দ্বিতীয়ক্ষণে উৎপত্তি লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হয়। যেমন স্ব—হইতেছে পটের উৎপত্তিক্ষণ তাহাতে অবৃত্তি যে প্রাগভাব পটের উৎপত্তির পূর্ব হইতে পর পর্যন্ত একটি স্থূল কালের প্রাগভাব, তাহার প্রতিযোগী—ঐ স্থূল কাল। ঐ স্থূল কালটি পটের দ্বিতীয় তৃতীয়ক্ষণ ব্যাপী বলিয়া ঐ কালের অন্তর্ভুক্ত পটের দ্বিতীয় তৃতীয়াদি ক্ষণের সহিত পটের সম্বন্ধ থাকায় দ্বিতীয় তৃতীয়াদি ক্ষণেও পটের উৎপত্তির আপত্তি হইবে। কিন্তু ক্ষণ পদ দিলে আর উক্ত স্থূলকালের প্রাগভাব ধরিতে না পারায় তাহার প্রতিযোগিক্ষণসম্বন্ধ ধরিয়া অতিব্যাপ্তি দেওয়া যাইবে না।

এখন আর একটি প্রশ্ন হইতে পারে যে ক্ষণ কাহাকে বলে? যদি বলা যায় 'স্ববৃত্তি প্রাগভাবপ্রতিযোগ্যনধিকরণত্ব'ই ক্ষণত্ব; স্ব বলিতে যাহাকে ক্ষণ ধরা হইবে তাহা (কালের উপাধিকেও কাল বলে। এই জন্য কালের উপাধি ঘট পটাদির ক্রিয়া প্রভৃতিকে ও কাল বলে) তাহাতে আছে যে প্রাগভাব—পরবর্তিক্ষণের প্রাগভাব, তাহার প্রতিযোগী—পরক্ষণ বা পরক্ষণাবচ্ছিন্ন পদার্থ, তাহার অনধিকরণত্ব অভিমত (প্রথম) ক্ষণে আছে। সুতরাং এইভাবে ক্ষণের লক্ষণ সিদ্ধ হইবে। ইহার উত্তরে বলা যায় যে, না ক্ষণের লক্ষণ এইরূপ হইতে পারে না যেহেতু মহাপ্রলয়ের প্রথম ক্ষণেও ক্ষণের ব্যবহার হয়, অথচ এই লক্ষণ সেখানে অব্যাপ্ত হয়। যথা স্ব বলিতে মহাপ্রলয়ের প্রথম ক্ষণ; তাহাতে আছে যে প্রাগভাব এই কথা আর বলা যাইবে না। মহাপ্রলয়ে কোন প্রাগভাবই থাকে না। সুতরাং স্ববৃত্তি ইত্যাদি রূপে ক্ষণের লক্ষণ হইতে পারে না। তাহা হইলে ক্ষণের লক্ষণ কি হইবে? এই প্রশ্নের উত্তরে

শিরোমণি বলিয়াছেন "ক্ষণশ্চ স্বাধেয়পদার্থপ্রাগভাবানাধারসময়ঃ"। ইহার অর্থ—যাহাকে ক্ষণ ধরা হইবে তাহা স্ব সেই ক্ষণের যাহা আধেয় ক্ষণিক নীলাদি, তাহার প্রাগভাবের আনাধার সময়। নীলাদির প্রাগভাবের আধার হয়—পূর্ব পূর্ব ক্ষণ, অনাধার হয় অভিমত ক্ষণ। যদিও পরবর্তী ক্ষণ সকলও নীলের প্রাগভাবের অনাধার তথাপি সেই পরবর্তী ক্ষণগুলি উক্ত নীলের আধার না হওয়ায় তাহাতে স্বাধেয়পদার্থপ্রাগভাবানাধারত্ব থাকে না বলিয়া দুই তিনক্ষণ সমষ্ট্যাত্মক কালে ক্ষণ লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হইবে না। এইরূপ পরবর্তী ক্ষণটি পরবর্তী নীলের আধার ক্ষণ হয়। এই ভাবে ক্ষণের লক্ষন করা হয়। মহাপ্রলয়ে যদি ক্ষণের ব্যবহার হয় তাহা হইলে তাহাতেও লক্ষণের সঙ্গতি হইবে। যেমন—'স্ব' মহাপ্রলয়, তাহার আধেয় পদার্থ চরমপদার্থধ্বংস, সেই ধ্বংসের প্রাগভাবের আধার সময় মহাপ্রলয়ের পূর্বক্ষণ, আর অনাধার সময় হইতেছে মহাপ্রলয়।

এখানে যে "স্বাধেয়পদার্থপ্রাগভাবানাধারসময়" এই লক্ষণে 'আধেয়ত্ব' ও 'আধারত্বের কথা বলা হইয়াছে তাহা কালিক সম্বন্ধেই বুঝিতে হইবে। নতুবা ভবিষ্যৎ পদার্থবিষয়কজ্ঞানে বা জ্ঞানের উৎপত্তিকালীন পদার্থের প্রাগভাববিষয়কজ্ঞানে ক্ষণের লক্ষণ যাইবে না। যেমন—'স্বাধেয়' স্থলে 'স্ব' এর আধেয় কালিকসম্বন্ধে বিবক্ষিত না হইলে ভবিষ্যৎ পদার্থবিষয়ক বর্তমান জ্ঞানকে 'স্ব' পদে ধরা যাইতে পারে। সেই 'স্ব' এর বিষয়িতা সম্বন্ধে আধেয় ভবিষ্যৎ পদার্থ, সেই ভবিষ্যৎ পদার্থের (স্বাধেয়) প্রাগভাবের কালিকসম্বন্ধে আধার হয় উক্ত জ্ঞান, উক্ত জ্ঞানটি বর্তমানে আছে কিন্তু ভবিষ্যৎ পদার্থটি বর্তমানে উৎপন্ন না হওয়ায় তাহার প্রাগভাব বর্তমান জ্ঞানে কালিকসম্বন্ধে থাকে, সুতরাং উক্ত জ্ঞান স্বাধেয় পদার্থ প্রাগভাবের অনাধার না হওয়ায় ঐ জ্ঞানে ক্ষণের লক্ষণের অব্যাপ্তি হইল। কিন্তু 'স্ব' এর আধেয়তাকে কালিকসম্বন্ধে ধরিলে বিভিন্নকালীন বস্তুদ্বয়ের আধার-আধেয়ভাব থাকে না বলিয়া ভবিষ্যৎ পদার্থকে বর্তমানজ্ঞানের আধেয়রূপে ধরা না যাওয়ায় পূর্বোক্তরূপে আর ঐ জ্ঞানে লক্ষণের অব্যাপ্তি হয় না। এইরূপ "স্বাধেয়পদার্থপ্রাগভাবানাধারসময়" এই লক্ষণের "অনাধার" পদার্থের ঘটক আধারতাটিও যদি কালিকসম্বন্ধে ধরা না হয়, তাহা হইলে জ্ঞানের উৎপত্তিক্ষণে যে পদার্থ উৎপন্ন হয়, সেই পদার্থের প্রাগভাববিষয়ক জ্ঞানে ক্ষণ লক্ষণের অব্যাপ্তি হইবে। যেমন—যে জ্ঞানের সমানকালে কোন পদার্থ-উৎপন্ন হয় "স্ব" পদে সেই জ্ঞানকে ধরা হইল। সেই জ্ঞানের কালিকসম্বন্ধে আধেয় উক্ত জ্ঞানকালীন পদার্থ, সেই পদার্থের প্রাগভাবটি বিষয়িতা সম্বন্ধে উক্ত জ্ঞানে থাকে। কারণ উক্ত জ্ঞানটি আবার নিজের সমানকালীন পদার্থের প্রাগভাববিষয়ক। সুতরাং উক্ত পদার্থের প্রাগভাববিষয়কজ্ঞানটি "স্বাধেয়-পদার্থের প্রাগভাবের আধার হইল, অনাধার হইল না বলিয়া উহাতে ক্ষণলক্ষণের অব্যাপ্তি হইয়া যায়। এই জন্য আধারতাও কালিকসম্বন্ধে বলিতে হইবে। কালিকসম্বন্ধে আধার বলিলে উক্ত জ্ঞানের সমানকালীন পদার্থের প্রাগভাবটি কালিকসম্বন্ধে ঐ জ্ঞানে না থাকায় জ্ঞানটি "স্বাধেয়পদার্থ-

প্রাগভাবের অনাধার" হওয়ায় লক্ষণের অব্যাপ্তি হইল না। অবশ্য এখানে "স্বাধেয়-পদার্থপ্রাগভাবানাধারসময়" এই লক্ষণের ঘটক "সময়" পদের দ্বারাই কালিকসম্বন্ধ বুঝাইয়া থাকে।

এই ভাবে "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি কাদাচিৎকত্বম্" অথবা "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি উৎপত্তিমত্ত্বম্"—এইরূপ দুইটি ক্ষণিকত্ব-লক্ষণ সিদ্ধ হইলে "শব্দাদি ক্ষণিক কি না?" এই বিপ্রতিপত্তি বাক্যে ক্ষণিকত্ব-রূপ বিধি পক্ষটি নৈয়ায়িকমতে প্রথম ক্ষণিকত্ব লক্ষণ অনুসারে প্রাগভাবে প্রসিদ্ধ হয়। নৈয়ায়িকমতে প্রায়ই পদার্থের একক্ষণমাত্রস্থায়িত্ব স্বীকৃত হয় না বলিয়া উক্ত ক্ষণিকত্বের প্রথম লক্ষণটি প্রাগভাবেই প্রসিদ্ধ হয়। আর দ্বিতীয় ও প্রথম উভয়লক্ষণের প্রসিদ্ধি হয় (নৈয়ায়িকমতে) চরমধ্বংসে অর্থাৎ মহাপ্রলয়ে উৎপন্ন চরমধ্বংসে। নিষেধ পক্ষটি নৈয়ায়িকমতে জন্য পদার্থে অথবা নিত্য পদার্থে প্রসিদ্ধ হইবে। বিশেষণের অভাব থাকিলে যেমন বিশিষ্টের অভাব থাকে সেইরূপ বিশেষ্যের অভাব থাকিলেও বিশিষ্টের অভাব থাকে। "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্ববিশিষ্টকাদাচিৎকত্ব" অথবা "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্ববিশিষ্ট-উৎপত্তিমত্ত্ব" রূপ ক্ষণিকত্বটি বিশিষ্ট পদার্থ হওয়ায় নৈয়ায়িকমতে জন্য পদার্থে স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বরূপ বিশেষণ না থাকায় (নৈয়ায়িকমতে জন্য পদার্থ দুই, তিন ইত্যাদি ক্ষণস্থায়ী হয়, সেইজন্য স্বাধিকরণ বলিতে জন্য পদার্থের উৎপত্তির দ্বিতীয় ক্ষণ প্রভৃতিকে ধরিয়া সেই সময়ের প্রাগভাবাধিকরণক্ষণ বলিতে প্রথম ক্ষণকে ধরিলে, সেই ক্ষণে ঐ জন্য পদার্থ উৎপন্ন বলিয়া তাহাতে তাদৃশ অনুৎপত্তিকত্বের অভাব থাকে) বিশিষ্টের অভাব থাকে। আর নিত্য পদার্থে কাদাচিৎকত্ব বা উৎপত্তিমত্ত্ব রূপ বিশেষ্যের অভাব থাকায় বিশিষ্টাভাব প্রসিদ্ধ হয়। সুতরাং নৈয়ায়িকমতে জন্য ও নিত্যে নিষেধকোটি প্রসিদ্ধ হইবে। বৌদ্ধমতে শব্দ প্রভৃতি ক্ষণিক বলিয়া তাহাতে বিধিকোটি প্রসিদ্ধ। আর নিষেধকোটি অলীকে প্রসিদ্ধ, কারণ অলীকে কালের সম্বন্ধ না থাকায় উক্ত ক্ষণিকত্বের অভাব প্রসিদ্ধ হইবে।

এইভাবে ক্ষণিকত্বের লক্ষণ করিয়া দীধিতিকার পুনরায় এতদপেক্ষা একটি ছোট লক্ষণ করিয়াছেন, যথা—"স্বাধিকরণ-সময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণাবৃত্তিত্বম্"। পূর্বে ক্ষণিকত্বের যে লক্ষণ করা হইয়াছিল তাহার বিশেষণাংশে 'অনুৎপত্তিকত্ব' এবং বিশেষ্যাংশ কাদাচিৎকত্ব বা উৎপত্তিমত্ত্বও অধিকভাবে প্রবিষ্ট ছিল। কিন্তু এই তৃতীয় লক্ষণে বিশেষণাংশে অনুৎপত্তিকত্ব না দেওয়ায় অতিরিক্ত বিশেষ্যাংশও দিতে হইল না। ফলে এই পক্ষটি লঘু হইল। লক্ষণের অর্থ—'স্ব' অর্থাৎ যাহাকে ক্ষণিক ধরা হয় তাহা; সেই 'স্ব' এর অধিকরণীভূত যে সময় অর্থাৎ ক্ষণ, সেই সময়ের প্রাগভাবাধিকরণক্ষণ—তাহার পূর্বক্ষণ, সেই পূর্বক্ষণে ক্ষণিক পদার্থটি অবৃত্তি। যাহা ক্ষণিক (একক্ষণমাত্রস্থায়ী) পদার্থ তাহা পরক্ষণে যেমন থাকে না সেইরূপ পূর্বক্ষণেও থাকে না। যে পদার্থ দুই ক্ষণ থাকে তাহাতে এই

ক্ষণিকত্বের লক্ষণ যাইবে না। কারণ সেই দ্বিক্ষণস্থায়ী পদার্থটি দ্বিতীয়ক্ষণরূপকালেও থাকে বলিয়া "স্বাধিকরণসময়" বলিতে দ্বিতীয় ক্ষণকে পাওয়া যাইবে। তাহার "প্রাগ-ভাবাধিকরণক্ষণ" প্রথম ক্ষণ; সেই ক্ষণেও দ্বিক্ষণস্থায়ী পদার্থটি বৃত্তি হয়, অবৃত্তি হয় না। সুতরাং ঐ দ্বিক্ষণস্থায়ী পদার্থে লক্ষণ গেল না।

এই লক্ষণটি নৈয়ায়িক মতে মহাপ্রলয়ে ব্যাপ্ত হয়। যেমন :—'স্ব' বলিতে মহাপ্রলয় ধরা হইল; তাহার অধিকরণীভূত যে সময় হয়—যে ক্ষণে যাবৎ ভাবপদার্থের ধ্বংস হয় সেই ক্ষণ এবং সেই ক্ষণাধিকরণ মহাকালই স্বাধিকরণসময়। তাহার প্রাগভাবের অধিকরণ ক্ষণ হইতেছে মহাপ্রলয়ের পূর্বক্ষণ, সেই ক্ষণে মহাপ্রলয় অবৃত্তি। সুতরাং মহাপ্রলয়ে এই ক্ষণিকত্বের লক্ষণ ব্যাপ্ত হইল। পূর্বে যে ক্ষণিকত্বের দুইটি লক্ষণ করা হইয়াছে সেই দুইটি লক্ষণে যে প্রাগভাবের নিবেশ আছে তাহাকে ভাব ও অভাব উভয় সাধারণ প্রাগভাব ধরিতে হইবে। নতুবা চরম ভাব পদার্থে সেই দুইটি লক্ষণের সিদ্ধসাধন দোষ হইবে। যেমন স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি কাদাচিৎকত্বম্ অথবা স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণ-ক্ষণানুৎপত্তিকত্বে সতি উৎপত্তিমত্ত্বম্" এই দুই লক্ষণেই—তিন বা চার ক্ষণস্থায়ী চরম ভাব পদার্থকে "স্ব" ধরিয়া সেই স্ব এর অধিকরণসময় বলিতে চরমভাব পদার্থের পূর্বকালে বা তাহার সমকালে উৎপন্ন* কোন ভাব পদার্থকে ধরা যাইতে পারিবে। সুতরাং "স্বাধিকরণসময়" হইল অন্ত্যভাবের পূর্ব বা সমকালীন উৎপন্ন ভাব পদার্থ। তাহার প্রাগভাবের অধিকরণ ক্ষণে চরমভাব পদার্থটি অনুৎপন্ন অথচ কাদাচিৎক বা উৎপত্তিমান্। আর "স্বাধিকরণসময়" বলিতে যদি চরমভাবের দ্বিতীয়ক্ষণে উৎপন্ন ধ্বংসকে ধরা হয় তাহা হইলে সেই ধ্বংসের প্রাগভাবের অধিকরণক্ষণে অর্থাৎ চরমভাবের প্রথমক্ষণে যদিও চরমভাবটি অনুৎপন্ন নয় কিন্তু উৎপন্ন তথাপি সেই প্রথমক্ষণে যে ধ্বংসের প্রাগভাব আছে তাহা অভাবরূপ নয়, কিন্তু তাহা ভাবরূপপ্রাগভাব। মোট কথা ধ্বংসের প্রাগভাবকে বাস্তবিক প্রাগভাব বলা যায় না বলিয়া সেই প্রাগভাবাধিকরণক্ষণে চরমভাবটি উৎপন্ন হওয়ায় তাহাতে ক্ষণিকত্বের লক্ষণটি অব্যাপ্ত বলা যাইবে না।

সুতরাং এইভাবে দেখা গেল যে—পূর্বকথিত দুইটি ক্ষণিকত্বলক্ষণে চরমভাব-অন্তর্ভাবে সিদ্ধ-সাধন দোষ হয়। এইজন্য সেই দুইটি লক্ষণে যে প্রাগভাব প্রবিষ্ট আছে, তাহাকে বাস্তবিক প্রাগভাব না ধরিয়া ভাবা-ভাব সাধারণ প্রাগভাব ধরিতে হইবে। ভাবা-ভাব সাধারণ প্রাগভাব ধরিলে সিদ্ধ সাধন হয় না। যেহেতু চরমভাবের দ্বিতীয়-ক্ষণে উৎপন্ন ধ্বংসের প্রাগভাবরূপ ধ্বংসের পূর্বক্ষণস্থিত ভাব পদার্থকেও ধরা যাওয়ায় "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণ" বলিতে ঐ ধ্বংসের পূর্বক্ষণকে পাওয়া যায়। সেই পূর্বক্ষণে চরমভাবটি উৎপন্ন (অনুৎপন্ন নয়) হওয়ায় তাহাতে আর লক্ষণ গেল না।

* কালের উপাধিকেও কাল ধরা হয়

ক্ষণিকত্বের তৃতীয় লক্ষণে অর্থাৎ "স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণাবৃত্তিত্বম্" এই লক্ষণে যে প্রাগভাবের নিবেশ আছে তাহা 'কাদাচিৎকাভাব' অর্থাৎ যে অভাব নিত্য নয়—যেমন প্রাগভাব, ধ্বংসাভাব এই উভয় সাধারণ অভাব গ্রহণ করিলেও লক্ষণের অসঙ্গতি হয় না। কারণ—চরমভাব পদার্থটি স্বাধিকরণ উপান্ত্যভাবের ধ্বংসাধিকরণক্ষণে বৃত্তি হওয়ায় (অবৃত্তি না হওয়ায়) সেই চরমভাবে আর সিদ্ধ-সাধন হয় না। কিন্তু প্রথম দুইটি লক্ষণে ধ্বংসাভাবকে গ্রহণ করিলে ঐ চরমভাবটি স্বাধিকরণ উপান্ত্যভাবের ধ্বংসাধিকরণক্ষণে অনুৎপন্ন অথচ কাদাচিৎক বা উৎপন্ন হওয়ায় উহাতে লক্ষণ ব্যাপ্ত হওয়ায় সিদ্ধসাধন দোষ হয়। তাহা হইলে দেখা গেল শেষের লক্ষণটি লঘু এবং কাদাচিৎক অভাব প্রবেশে ও তাহাতে দোষ হয় না। এইজন্য তৃতীয় লক্ষণটিকে শিরোমণি প্রকৃষ্টতর বলিয়াছেন।

এখন যদি বলা যায় প্রথম দুইটি লক্ষণেও প্রাগভাবের অর্থ কাদাচিৎক অভাব বিবক্ষিত। তাহা হইলে চরমভাব পদার্থে আর ঐ দুইটি লক্ষণ ব্যাপ্ত হইবে না। যেহেতু অন্ত্যভাব পদার্থের অধিকরণসময় বলিতে কাদাচিৎক অভাবরূপ তৎসমকালীন ধ্বংসাভাবকেও ধরা যায়; সেই ধ্বংসের অধিকরণ দ্বিতীয়ক্ষণে ও চরমভাবটি উৎপন্ন; কারণ উৎপত্তির লক্ষণে যে প্রাগভাবের নিবেশ আছে, তাহাও কাদাচিৎক অভাব অর্থে। সুতরাং সত্যন্তদলে ("স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণানুৎপত্তিকত্বে সতি" অংশে) যে 'অনুৎ-পত্তি' অংশটি প্রবিষ্ট আছে, তাহার প্রতিযোগী "উৎপত্তির" লক্ষণ "স্বাধিকরণক্ষণাবৃত্তি-প্রাগভাবপ্রতিযোগিক্ষণসম্বন্ধ"। ইহার অর্থ "স্বাধিকরণসময়াবৃত্তিকাদাচিৎকাভাবপ্রতিযোগি-ক্ষণসম্বন্ধ" এইরূপ করিলে চরমভাব পদার্থের দ্বিতীয়ক্ষণেও স্বাধিকরণসময়—চরমভাবের অধিকরণ দ্বিতীয়ক্ষণ, তাহাতে কাদাচিৎক অভাব—ঐ দ্বিতীয়ক্ষণের বা দ্বিতীয়ক্ষণাবচ্ছিন্ন পদার্থের প্রাগভাব তাহার প্রতিযোগী ঐ দ্বিতীয়ক্ষণ বা তৎক্ষণাবচ্ছিন্ন পদার্থ, তাহার সহিত চরমভাব পদার্থের সম্বন্ধ থাকায়—ঐ দ্বিতীয়ক্ষণে চরমভাব পদার্থে উৎপত্তির লক্ষণ ব্যাপ্ত হইল। সুতরাং চরমভাব পদার্থে ক্ষণিকত্ব লক্ষণের বিশেষণাংশ "অনুৎপত্তিকত্ব" না থাকায় তাহাতে আর ক্ষণিকত্ব লক্ষণের অতিব্যাপ্তি হইল না। অতএব এইভাবে প্রথম দুইটি লক্ষণও নির্দোষ হওয়ায় তৃতীয় লক্ষণ করিবার প্রয়োজন কি?

ইহার উত্তরে বলা যায়—না। ক্ষণিকত্বের প্রথম দুইটি লক্ষণের বিশেষণ অংশে যে 'উৎপত্তি' পদার্থ নিবিষ্ট আছে তাহার স্বরূপ হইতেছে "স্বাধিকরণসময়ধ্বংসানাধার-সময়সম্বন্ধ"। এইরূপ উৎপত্তির লক্ষণ চরম ভাব পদার্থের দ্বিতীয়ক্ষণে থাকে না। কারণ 'স্ব' বলিতে চরমভাব পদার্থ, তাহার 'অধিকরণসময়' বলিতে সেই চরমভাব পদার্থের প্রথমক্ষণে অথবা তাহার পূর্বক্ষণে উৎপন্ন কোন ভাব পদার্থ বা চরমভাবের সমকালে উৎপন্ন কোন ধ্বংসকে ধরা যাইতে পারে। চরমভাব পদার্থের দ্বিতীয়ক্ষণটি উক্ত ভাব পদার্থের ধ্বংসের অথবা উক্ত সময়রূপ ধ্বংসের আধার হয় অনাধার হয় না। সুতরাং

উক্ত অনাধারসময়সম্বন্ধরূপ উৎপত্তির লক্ষণটি চরমভাবের দ্বিতীয়ক্ষণে না থাকায় "তাদৃশ স্বাধিকরণসময়প্রাগভাবাধিকরণক্ষণানুৎপত্তিক" রূপ ক্ষণিকত্ব লক্ষণের বিশেষণটি চরমভাবে থাকে এবং বিশেষ্য অংশটিও থাকে। অতএব পূর্বোক্ত দুইটি লক্ষণ চরমভাবে ব্যাপ্ত হওয়ায় ঐ দুই লক্ষণে সিদ্ধসাধনরূপ দোষ থাকে কিন্তু তৃতীয় লক্ষণে ঐ দোষ না থাকায় তৃতীয় লক্ষণটি নির্দোষ হইল।

দীধিতিকার প্রাগভাব স্বীকার করেন না। সেই হেতু তিনি একটি প্রাগভাবা-ঘটিত ক্ষণিকত্বের লক্ষণ করিয়াছেন। যথা—"স্বাধিকরণক্ষণবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগ্যবৃত্তিত্বং ক্ষণিকত্বম্"। নিজের অধিকরণ ক্ষণে আছে যে ধ্বংস, সেই ধ্বংসের প্রতিযোগীতে যাহা অবৃত্তি অর্থাৎ থাকে না তাহাই ক্ষণিক। যেমন 'স্ব' অর্থাৎ যাহাকে ক্ষণিক ধরা হয় তাহা (বৌদ্ধমতে নীলাদি), তাহার অধিকরণক্ষণে বৃত্তি ধ্বংস—তৎ পূর্বকালীন পদার্থের ধ্বংস; সেই ধ্বংসের প্রতিযোগী হইতেছে ঐ পূর্বকালীন পদার্থ; তাহাতে অর্থাৎ ঐ পূর্বকালীন পদার্থে পরক্ষণবর্তী ক্ষণিক পদার্থটি অবৃত্তি। যেহেতু বিভিন্নকালীন বস্তুদ্বয়ের আধার আধেয়ভাব থাকে না। এই ভাবে প্রাগভাবাঘটিত ক্ষণিকত্বের লক্ষণ করা হইল। এখন ক্ষণের লক্ষণও প্রাগভাবাঘটিত হওয়া উচিত। নতুবা ক্ষণিকত্বের লক্ষণে প্রাগভাব-ঘটিত ক্ষণের প্রবেশ থাকিলে লক্ষণটি (ক্ষণিকত্বের লক্ষণটি) ফলত প্রাগভাবঘটিতই হইয়া যায়। এই জন্য শিরোমণি মহাশয় ক্ষণের লক্ষণও প্রাগভাবাঘটিত রূপেই করিয়াছেন। যথা—"ক্ষণত্বং চ স্বাবৃত্তির্যাবৎস্ববৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগিকত্বম্।" নিজেতে অবৃত্তি—যাবৎ নিজবৃত্তি ধ্বংসের প্রতিযোগী যাহার যে স্ব এর সেই স্বই ক্ষণ। অর্থাৎ নিজেতে (যাহাকে ক্ষণ ধরা হয় তাহাই নিজ) আছে যে সকল ধ্বংস, সেই সকল ধ্বংসের যতগুলি প্রতিযোগী, সেই প্রতিযোগী গুলি যদি নিজেতে না থাকে তাহা হইলে সেই স্থলে যে নিজ তাহাই ক্ষণ। যেমন—যে ভাব পদার্থের বিনাশের কারণ সকল উপস্থিত হইয়াছে, যাহা পরক্ষণেই বিনষ্ট হইবে, সেই ভাবপদার্থাবচ্ছিন্ন কালকে "স্ব', ধরা হইল। সেই স্ব এ অর্থাৎ উক্ত ভাব পদার্থাবচ্ছিন্নকালে আছে যে সকল ধ্বংস, তাহাদের কাহারও প্রতিযোগীই ঐ কালে থাকে না বলিয়া ঐ কালে ক্ষণের লক্ষণ যাওয়ায় ঐ কালই ক্ষণ পদবাচ্য হইল।

দীধিতিকার আর একটি ছোট ক্ষণ-লক্ষণ করিয়াছেন। যথা—"স্ববৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগ্য-নাধারত্বং বা"। অর্থাৎ যাহা নিজেতে অবস্থিত যে ধ্বংস, তাহার প্রতিযোগীর আধার নয় তাহাই ক্ষণ। যেমন যে ভাব পদার্থ পরক্ষণে বিনষ্ট হইয়া যাইবে সেই পদার্থ অথবা সেই পদার্থাবচ্ছিন্নকাল হইতেছে স্ব। তাহাতে আছে যে ধ্বংস অর্থাৎ পূর্বকালীন পদার্থের ধ্বংস, সেই ধ্বংসের প্রতিযোগী হইতেছে ঐ পূর্বকালীন পদার্থ ঐ পূর্বকালীন পদার্থের আধার হইতেছে বিনাশোন্মুখ ভাব পদার্থের পূর্বক্ষণ, আর অনাধার হইল ঐ বিনাশোন্মুখ পদার্থ বা তদবচ্ছিন্ন-কাল। সুতরাং ঐ কালই ক্ষণপদবাচ্য হইল। অথবা মহাপ্রলয়াবচ্ছেদে ধ্বংসকেও ঐরূপ ক্ষণরূপে ধরা যায়। যেমন "স্ব" হইতেছে—মহাপ্রলয়াবচ্ছেদে ধ্বংস; তাহাতে আছে সে ধ্বংস—

অন্যান্য পদার্থের অথবা চরম ভাব পদার্থের ধ্বংস, তাহার প্রতিযোগী অন্যান্য ভাব অথবা চরম ভাব পদার্থ, তাহাদের অনাধার হইতেছে ঐ মহাপ্রলয়াবচ্ছিন্ন ধ্বংস। সুতরাং মহাপ্রলয়াবচ্ছিন্ন ধ্বংসে ক্ষণের লক্ষণ ব্যাপ্ত হইল। দীধিতিকার ক্ষণিকত্বের যে চতুর্থ লক্ষণ করিয়াছেন তাহার সম্বন্ধে বলিয়াছেন যে 'ক্ষণ পদ' না দিলেও চলে। অর্থাৎ চতুর্থ লক্ষণটি যে "স্বাধিকরণ-ক্ষণবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগ্যবৃত্তিত্বম্" এইরূপ ছিল তাহাতে 'ক্ষণ' প্রবেশ না করাইয়া স্বাধিকরণবৃত্তি-ধ্বংসপ্রতিযোগ্যবৃত্তিত্বম্ এইরূপ করিলেও সঙ্গত হইবে। ইহাই তাঁহার বক্তব্য। যেমন—'স্ব' বলিতে যাহাকে ক্ষণিক ধরা হয় তাহা; তাহার অধিকরণীভূত যে কাল বা তৎকালোৎপন্ন ভাবপদার্থ—তাহাতে বৃত্তি যে ধ্বংস,—পূর্বকালীন পদার্থের ধ্বংস, সেই ধ্বংসের প্রতি-যোগীতে ক্ষণিক পদার্থ অবৃত্তি। এই ভাবে লক্ষণের সমন্বয় হয়। ক্ষণ-পদ না দিলে শঙ্কা হইতে পারে যে "স্বাধিকরণবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগ্যবৃত্তিত্বম্" এইরূপ ক্ষণিকত্বের লক্ষণ করিলে "স্ব" অর্থাৎ ক্ষণিক; তাহার অধিকরণ মহাকাল, সেই মহাকালে ক্ষণিকপদার্থাধিকরণভাব—পদার্থের ধ্বংস তাহাদের দ্বিতীয়ক্ষণে আছে; ঐ ধ্বংসের প্রতিযোগী ক্ষণিকভাবপদার্থ বা সেই ভাবপদার্থাবচ্ছিন্নকাল, তাহাতে ক্ষণিক পদার্থ বৃত্তি হইল, অবৃত্তি হইল না। সুতরাং "ভাবাঃ ক্ষণিকাঃ সত্বাৎ" এইরূপ ক্ষণিকত্বের অনুমানে ভাব পদার্থ ক্ষণিক হইলেও "স্বাধিকরণ-বৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগ্যবৃত্তিত্বম্" রূপ ক্ষণিকত্ব না থাকিয়া ভাব পদার্থে "স্বাধিকরণবৃত্তিধ্বংসপ্রতি-যোগিবৃত্তিত্ব" রূপ তাহার অভাব থাকায় হেতুতে বাধ দোষ থাকিয়া গেল। ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে—যাঁহারা স্বাধিকরণবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগ্যবৃত্তিত্বকে ক্ষণিকত্বের লক্ষণ বলেন তাঁহারা মহাকালকে ক্ষণিক স্বীকার করায় তাঁহাদের মতে বাধ হইবে না। যেমন—স্বাধি-করণ ক্ষণিক মহাকালে স্বাধিকরণ ক্ষণের ধ্বংস থাকে না। আর ক্ষণধ্বংসের অধিকরণ মহাকালে 'স্ব' থাকে না। সুতরাং 'স্ব' অর্থে ক্ষণিক, তাহার অধিকরণ ক্ষণিক মহাকাল, তাহাতে আছে যে ধ্বংস—পূর্ব ক্ষণের ধ্বংস, সেই ধ্বংসের প্রতিযোগী পূর্ব ক্ষণ, সেই পূর্ব ক্ষণে পরক্ষণাবচ্ছিন্ন ভাব পদার্থ অবৃত্তি। অতএব বাধদোষ হইল না। সাধ্যের অপ্রসিদ্ধিও হয় না। কারণ ন্যায় ও বৌদ্ধ উভয় মতে স্বীকৃত চরমভাবের ধ্বংসে "স্বাধিকরণ-বৃত্তিধ্বংস-প্রতিযোগ্যবৃত্তিত্ব" রূপ ক্ষণিকত্ব প্রসিদ্ধ হয়। যেমন 'স্বাধিকরণ' চরমধ্বংসাধিকরণকাল, তাহাতে বৃত্তি ধ্বংস—ঐ চরম ধ্বংস, ঐ ধ্বংসের প্রতিযোগী চরমভাব পদার্থ—যাহা চরম ধ্বংসের পূর্বকালে থাকে। তাহাতে চরমধ্বংসটি অবৃত্তি। এইভাবে ক্ষণ পদ প্রবেশ না করাইয়া "স্বাধিকরণবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগ্যবৃত্তিত্বম্" অথবা "স্ববৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগ্যবৃত্তিত্বম্" এইরূপ ক্ষণিকত্বের লক্ষণ সম্যগ্‌রূপে উপপন্ন হয়। কিন্তু এইরূপ লক্ষণেও একটি আশঙ্কা হয় যে—ভাবপদার্থমাত্রে ক্ষণিকত্বের অনুমান করিতে গেলে যাবৎ ভাব পদার্থের একাংশ যে অতীত ঘটবিষয়ক বর্তমানকালীন জ্ঞান তাহাতে বাধদোষের আপত্তি হইবে। যেহেতু এখানে "স্ব" বলিতে অতীতঘটবিষয়কবর্তমান জ্ঞান। সেই জ্ঞানের অধিকরণ বর্তমান ক্ষণ। এই বর্তমান ক্ষণে উক্ত জ্ঞানের বিষয় অতীত ঘটের ধ্বংসটি বৃত্তি। সেই ধ্বংসের

প্রতিযোগী উক্ত অতীত ঘট। সেই অতীত ঘটে জ্ঞানটি বিষয়তা সম্বন্ধে বৃত্তি; অবৃত্তি নয়। এইরূপ আশঙ্কা উঠিতে পারে, ইহা মনে করিয়াই দীধিতিকার বলিয়াছেন—"ভিন্নকালীনয়োরনাধারাধেয়ো বা"। অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন কালদ্বয়ের বা ভিন্ন ভিন্ন কালীন পদার্থদ্বয়ের আধার-আধেয়ভাব স্বীকার করা হয় না। প্রকৃত স্থলে জ্ঞানটি বর্তমানকালীন; আর তাহার বিষয় ঘট অতীত কালীন। সুতরাং জ্ঞানটি বিষয়তা সম্বন্ধে উক্ত অতীত ঘটে অবৃত্তিই হয় বলিয়া বাধদোষ হয় না। পক্ষতাবচ্ছেদকাবচ্ছেদে সাধ্যানুমিতির প্রতি অংশত বাধও প্রতিবন্ধক বলিয়া উক্ত অতীতঘটবিষয়ক জ্ঞানে বাধ হইলে দোষ হইত। সেই বাধ দোষ পূর্বোক্ত রূপে পরিহার করা হইল।

কিন্তু এইভাবে দোষ পরিহার করিলেও আপত্তি হয় এই যে—ন্যায়মতে জ্ঞান বিষয়তা সম্বন্ধে অতীত বা ভবিষ্যৎ বিষয়েও বৃত্তি হয়। বিভিন্নকালীন পদার্থদ্বয়েরও বিষয়তা বা বিষয়িতা সম্বন্ধ স্বীকৃত। অথচ দীধিতিকার বলিলেন অতীতঘটবিষয়ক জ্ঞান অতীতঘটে থাকে না। ইহা সিদ্ধান্তবিরুদ্ধ কথা। এইরূপ আপত্তির উত্তরে তিনি পরে বলিলেন "বৃত্তির্বা কালিকী বক্তব্যা"। অর্থাৎ "স্বাধিকরণবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগ্যবৃত্তিত্ব" এই যে ক্ষণিকত্বের চতুর্থ লক্ষণ করা হইয়াছে, সেই লক্ষণের "প্রতিযোগি-অবৃত্তিত্ব" রূপ প্রতিযোগিবৃত্তিত্বাভাবাংশের ঘটক বৃত্তিত্বটি কালিক সম্বন্ধে বুঝিতে হইবে। এইখানে বৃত্তিত্বটি কালিক সম্বন্ধে ধরিলেও আর পূর্বোক্ত অংশতো বাধ হয় না। যেমন 'স্ব' বলিতে অতীতঘটবিষয়ক বর্তমান জ্ঞান; তাহার অধিকরণ বর্তমান ক্ষণ; সেই বর্তমান ক্ষণে বৃত্তি ধ্বংস—উক্ত জ্ঞানের বিষয় যে ঘট তাহার ধ্বংস; সেই ধ্বংসের প্রতিযোগী উক্ত ঘট; সেই ঘটে জ্ঞানটি কালিক সম্বন্ধে অবৃত্তি। কারণ ন্যায়সিদ্ধান্তে বিভিন্ন কালীন পদার্থদ্বয়ের বিষয়তা সম্বন্ধে আধার-আধেয়ভাব স্বীকার করিলেও কালিক সম্বন্ধে আধার-আধেয়ভাব স্বীকার করা হয় না। অবশ্য "স্বাধিকরণবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগ্যবৃত্তিত্বম্" এই লক্ষণে "স্বাধিকরণত্ব" এবং প্রথম "বৃত্তিত্ব"ও কালিকসম্বন্ধে বুঝিতে হইবে।

এইভাবে শিরোমণি "শব্দ প্রভৃতি ক্ষণিক কি না?"—এইরূপ বিপ্রতিপত্তি এবং ক্ষণিকত্বের চারিটি লক্ষণ দেখাইলেন।

তিনি অপরের মতানুযায়ী দুইটি বিপ্রতিপত্তি দেখাইয়াছেন। যথা—"শব্দ প্রভৃতি, নিজের উৎপত্তির অব্যবহিত উত্তরকালীন ধ্বংসের প্রতিযোগী কি না?" "শব্দ প্রভৃতি, নিজের উৎপত্তিব্যাপ্য কি না?

এই দুইটি বিপ্রতিপত্তিবাক্যের প্রথম বাক্যে "স্বোৎপত্ত্যব্যবহিতোত্তরধ্বংসপ্রতিযোগিত্ব"কে ক্ষণিকত্ব বলা হইয়াছে। দ্বিতীয় বাক্যে "স্বোৎপত্তিব্যাপ্যত্ব"কে ক্ষণিকত্ব নির্দেশ করা হইয়াছে। প্রথমে অর্থাৎ "স্বোৎপত্ত্যব্যবহিতোত্তরকালীনধ্বংসপ্রতিযোগিত্ব" এইরূপ ক্ষণিকত্বের লক্ষণে যে "অব্যবহিতোত্তরত্ব" অংশটি প্রবিষ্ট আছে তাহার অর্থ "স্বাধিকরণসময়ধ্বংসাধিকরণসময়ধ্বংসানধিকরণত্ব" বুঝিতে হইবে। যেমন একটি জ্ঞানের অব্যবহিত

উত্তরকালে যেখানে আর একটি জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সেইস্থলে দ্বিতীয় জ্ঞানে, প্রথম জ্ঞানের অব্যবহিতোত্তরত্ব আছে অর্থাৎ 'স্ব' বলিতে প্রথম জ্ঞান, তাহার অধিকরণ সময় বর্তমান ক্ষণ; সেই ক্ষণের ধ্বংসাধিকরণ সময় হইতেছে দ্বিতীয় ক্ষণ, সেই দ্বিতীয় ক্ষণের ধ্বংসের অধিকরণ হয় তৃতীয় ক্ষণ; আর অনধিকরণ হয় দ্বিতীয় ক্ষণ অথবা প্রথম ক্ষণ বা তাহার পূর্বক্ষণ ইত্যাদি। যাই হোক দ্বিতীয় ক্ষণকে প্রথম জ্ঞানের অব্যবহিতোত্তরকাল পাওয়া গেল; সেই দ্বিতীয়ক্ষণে আছে যে ধ্বংস—বৌদ্ধমতে নীলাদির ধ্বংস, তাহার প্রতিযোগী নীলাদি। সুতরাং বৌদ্ধ মতে নীলাদি ক্ষণিক পদার্থে লক্ষণ ব্যাপ্ত হইল।

দ্বিতীয় লক্ষণে অর্থাৎ "উৎপত্তিব্যাপ্য"—এই লক্ষণে 'ব্যাপ্তি' কালিক সম্বন্ধে গ্রহীতব্য। যাহা কালিক সম্বন্ধে নিজের উৎপত্তির ব্যাপ্য তাহাই ক্ষণিক। 'কেচিৎ' মতে শব্দাদি ক্ষণিক, কি না?—এই বিপ্রতিপত্তির বিধিকোটি 'ক্ষণিকত্ব'টি সৃষ্টির চরম শব্দ অর্থাৎ যে শব্দের পরে আর কোন শব্দ উৎপন্ন হয় না, সেই শব্দে ক্ষণিকত্ব প্রসিদ্ধ হইবে। কারণ চরম শব্দটি তাহার নিজের উৎপত্তির অব্যবহিত উত্তরকালীন যে নিজের ধ্বংস তাহার প্রতিযোগী হয়। এখানে দীধিতিকার "কেচিৎ" এই কথা বলিয়া "কেচিৎ" মতের উপর তাঁহার অনাস্থা, সূচনা করিয়াছেন। অনাস্থার হেতু এই যে এই একদেশীকে প্রথম লক্ষণ অনুসারে চরম শব্দকে ক্ষণিক স্বীকার করিতে হইয়াছে। দ্বিতীয় লক্ষণে দীধিতিকারের মতানুসারে "স্বাধিকরণবৃত্তিধ্বংসপ্রতি-যোগ্যবৃত্তিত্ব" এইরূপ ক্ষণিকত্বের লক্ষণ অপেক্ষা "স্বোৎপত্তিব্যাপ্যত্ব"...লক্ষণে গৌরবদোষ হয়। কারণ উৎপত্তি—হইতেছে "স্বাধিকরণক্ষণাবৃত্তিপ্রাগভাবপ্রতিযোগিক্ষণসম্বন্ধ" ইত্যাদি সুতরাং একদেশীর মতে দ্বিতীয় লক্ষণটি..."স্বাধিকরণক্ষণাবৃত্তিপ্রাগভাবপ্রতিযোগিক্ষণসম্বন্ধ ব্যাপ্য" এইরূপ দাঁড়ায়। আবার "ব্যাপ্তি" পদার্থ টিও একটি গুরুতর পদার্থ, লক্ষণটি তাহার দ্বারাও ঘটিত হওয়ায় গৌরব দোষ অবশ্যম্ভাবী।

আবার কেহ কেহ ক্ষণিকত্বের বিপ্রতিপত্তি নিম্নলিখিতভাবে করেন। যথা—উৎপত্তি ক্ষণকালীন ঘটকে পক্ষ করিয়া—এই ঘট ইহার অব্যবহিত উত্তরকালীন ধ্বংসের প্রতিযোগি কি না? যেমন এই ক্ষণের অব্যবহিতোত্তরকালে বিনষ্ট পদার্থ বিশেষ।

"সত্ত্ব উৎপত্তিব্যাপ্য কি না" এইরূপ ক্ষণিকত্বের বিপ্রতিপত্তি বলা সঙ্গত হয় না। কারণ বৌদ্ধেরা "যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক" এইরূপ সত্ত্ব হেতুর দ্বারা ক্ষণিকত্বের অনুমান করিতে প্রবৃত্ত হয়েন। এখন হেতুরূপ সত্ত্বের উৎপত্তিব্যাপ্যত্ব অর্থাৎ ক্ষণিকত্ব সাধন করিলে অর্থান্তর দোষ হইবে; শব্দাদিভাবপদার্থের ক্ষণিকত্ব সাধন করিতে যাইয়া সত্ত্বের ক্ষণিকত্ব সাধনরূপ অর্থান্তর সাধন করিতে হইতেছে। সুতরাং "সত্ত্ব উৎপত্তিব্যাপ্য কি না? এইরূপ ক্ষণিকত্বের বিপ্রতিপত্তি না হইয়া "শব্দাদি ক্ষণিক কি না?" এইরূপ পূর্বোক্তরূপে বিপ্রতিপত্তিই সমীচীন। ইহাই দীধিতিকারের মত। কেহ কেহ বলেন দীধিতিকার যে সর্বশেষে "স্বাধিকরণবৃত্তিধ্বংস প্রতিযোগ্যবৃত্তিত্বম্" এইরূপ ক্ষণিকত্বের লক্ষণ করিয়াছেন তাহাতে ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইবে না। কারণ স্থায়ী বস্তুও নিজ অধিকরণে বৃত্তি যে অন্য পদার্থধ্বংস, তাহার প্রতিযোগি অন্য পদার্থে

অবৃত্তি হয়। চরম পদার্থের ধ্বংস যেমন স্বাধিকরণবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগীতে অবৃত্তি সেইরূপ চরমধ্বংসকালে উৎপন্ন কোন অবিনাশী ভাব পদার্থও স্বাধিকরণবৃত্তি যে চরমধ্বংস তাহার প্রতি-যোগীতে অবৃত্তি হয়, অথচ তাহা ক্ষণিক নয়। এইজন্য "শব্দাদি নিজের উৎপত্তির অব্যবহিত-উত্তর কালীন ধ্বংসের প্রতিযোগী কিনা?" এইরূপ বিপ্রতিপত্তি বলিতে হইবে। তাহাতে "স্বোৎপত্ত্যব্যবহিতোত্তরকালবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগিত্ব" ই ক্ষণিকত্বের লক্ষণ সিদ্ধ হইবে। "শব্দাদি, ক্ষণিক অর্থাৎ স্বোৎপত্ত্যব্যবহিতোত্তরকালবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগী সত্ত্বাৎ" এই অনুমানের "স্বোৎপত্ত্যব্যবহিতোত্তরকালবৃত্তিধ্বংসপ্রতিযোগিত্ব" রূপ সাধ্যটি ধ্বংসে প্রসিদ্ধ হইবে। যেমন—ঘটধ্বংসটি নিজের অর্থাৎ ঘটধ্বংসের উৎপত্তির অব্যবহিত উত্তরকালীন যে পটধ্বংস তাহা হইতে ভিন্ন হওয়ায় পটধ্বংসটি ঘটধ্বংসভেদ স্বরূপ হওয়ায় ঘটধ্বংসও পটধ্বংসের প্রতিযোগী হয়। যদি বলা যায় স্থায়ী ঘটের উৎপত্তির অব্যবহিত উত্তরকালীন কোন পটাদি ধ্বংসেও ঘটের ভেদ থাকায় পটধ্বংসটি ঘটভেদ স্বরূপ হওয়ায় তাহার প্রতিযোগিত্ব ঘটে থাকে অথচ ঘটটি ক্ষণিক নয়। তাহার উত্তরে বক্তব্য এই যে—ঘটভেদ পটাদিধ্বংস স্বরূপ নয়, উহা অতি-রিক্ত অভাব। এইজন্য সেখানে উক্ত দোষ হইবে না। যে অভাবের প্রতিযোগীও অভাব এবং অধিকরণও অভাব সেই অভাবই অধিকরণস্বরূপ হইতে অভিন্ন হয়। ঘটধ্বংসের ভেদ রূপ অভাবের অধিকরণও পটধ্বংসাদিরূপ অভাব এবং প্রতিযোগী ও ঘটধ্বংসরূপ অভাব। সেইজন্য ঘটধ্বংসভেদ এবং পটধ্বংস এই উভয়ের অভেদস্বরূপতা সিদ্ধ হয়। অতএব "স্বভেদ" এর প্রতিযোগী যেমন স্ব হয়, সেইরূপ পটধ্বংসাত্মক ঘটধ্বংসভেদের প্রতিযোগীও ঘটধ্বংস হয়।

আর এক প্রকারেও ক্ষণিকত্বের অনুমান হইতে পারে। যথা—"শব্দাদিঃ স্বোৎ-পত্ত্যব্যবহিতোত্তরধ্বংসনিষ্ঠপ্রতিযোগ্যনুযোগিতাসম্বন্ধাশ্রয়ঃ সত্ত্বাৎ।" ঘটধ্বংসের প্রতিযোগী ঘট, সুতরাং ঘটে প্রতিযোগিতা থাকে আর ধ্বংসটি অভাব বলিয়া তাহাতে অনুযোগিতা থাকে। সুতরাং প্রতিযোগী ও অভাবের সম্বন্ধ হইতেছে প্রতিযোগিতা অনুযোগিতা। উক্ত সম্বন্ধের আশ্রয় যেমন অভাব হয় সেইরূপ প্রতিযোগী হয়। এই অনুমানের দ্বারা ঘটে তাহার (ঘটের) উৎপত্তির অব্যবহিতোত্তরধ্বংসনিষ্ঠ প্রতিযোগ্যনুযোগিতা সম্বন্ধের আশ্রয়ত্ব সিদ্ধ হইলে ফলত উক্তধ্বংসের প্রতিযোগিত্বই ঘটে সিদ্ধ হইয়া যায় বলিয়া ঘটের ক্ষণিকত্বও সিদ্ধ হইয়া যায় ॥৩॥

আভাসঃ—পূর্বে নৈয়ায়িকের অভিমত আত্মার সিদ্ধির প্রতি চারিটি বাধক প্রমাণ দেখান হইয়াছিল। সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) এখন তাহাদের মধ্যে প্রথম বাধক প্রমাণের খণ্ডন করিতে উদ্যত হইতেছেন।

তত্র ন প্রথমঃ প্রমাণাভাবাৎ। যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকং, যথা ঘটঃ, সংশ্চ বিবাদাধ্যাসিতঃ শব্দাদিরিতি চেন্ন। প্রতিবন্ধাসিদ্ধেঃ ॥ ৪ ॥

অনুবাদ ঃ—সেই বাধক সমূহের মধ্যে প্রথমটি (বাধক) নয়। (যেহেতু তদ্বিষয়ে) প্রমাণ নাই। (পূর্বপক্ষী বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছে) যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক, যেমন ঘট। বিবাদের বিষয় শব্দ প্রভৃতি সৎ। (সিদ্ধান্তী খণ্ডন করিতেছেন) না, ব্যাপ্তি সিদ্ধ হয় না ॥ ৪ ॥

তাৎপর্য ঃ—গ্রন্থকার প্রথমে এই গ্রন্থে আত্মতত্ত্বের প্রতিপাদন করার প্রতিজ্ঞা করিয়া বলিয়াছিলেন নৈয়ায়িকাভিমত আত্মসিদ্ধির চারিটি বাধক প্রমাণ আছে। যথা— ক্ষণভঙ্গ অর্থাৎ ক্ষণিকত্ববাদ, বাহ্যার্থভঙ্গ বা বাহ্য বস্তুর অসত্তাবাদ, গুণগুণিভেদখণ্ডনবাদ, ও অনুপলম্ভ॥ এখন গ্রন্থকার প্রথম পক্ষের অর্থাৎ ক্ষণিকত্ববাদের খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন ক্ষণিকত্ববিষয়ে কোন প্রমাণ নাই বলিয়া ঐ ক্ষণিকত্ববাদ সিদ্ধ হইতে পারে না। আর এই হেতুই ঐ ক্ষণিকত্বপ্রমাণ নৈয়ায়িকাভিমত আত্মসিদ্ধির বাধক হইতে পারে না। ক্ষণিকত্ববাদী বৌদ্ধেরা ক্ষণিকত্ব বিষয়ে অনুমান প্রমাণ দেখাইবার জন্য বলিয়াছেন, 'যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক। যেমন ঘট'। ইহার উত্তরে গ্রন্থকার নৈয়ায়িকের পক্ষ অবলম্বন করিয়া বলিলেন, না। যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক এইরূপ ব্যাপ্তি অসিদ্ধ ॥৪॥

বিবরণ ঃ—ব্যাপ্তির জ্ঞান এবং পক্ষধর্মতাজ্ঞান অনুমিতির প্রতি কারণ। যেমন— যেখানে ধূম থাকে সেখানে বহ্নি থাকে। রান্নাঘরে ধূম আছে, বহ্নিও আছে—এইরূপ জ্ঞানকে ব্যাপ্তিজ্ঞান বলে "পর্বতে ধূম আছে" ইহা পক্ষধর্মতা জ্ঞান। পক্ষ = পর্বত ; সেই পক্ষে ধর্মতা অর্থাৎ হেতুর সম্বন্ধ, তদ্‌বিষয়ক জ্ঞান। পর্বতে ধূম আছে বা পর্বত ধূমবান্ বলিলে বুঝা যায় পর্বতে ধূমের সংযোগরূপ সম্বন্ধ আছে। সুতরাং পক্ষধর্মতাজ্ঞান বলিলে পক্ষে হেতুর সম্বন্ধ জ্ঞান বুঝায়। অতএব এই ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞানই অনুমিতির কারণ। অনুমিতি দুই প্রকার—স্বার্থানুমিতি ও পরার্থানুমিতি। যে অনুমিতি হইতে নিজের সাধ্য সংশয় নিবৃত্তি হয়, তাহাকে স্বার্থানুমিতি বলে। আর পরের সাধ্যসংশয়নিবৃত্তি যে অনুমিতি হইতে হয় তাহাকে পরার্থানুমিতি বলে। পরের সাধ্য সংশয় নিবৃত্ত করিতে হইলে, পরকে বাক্যের দ্বারা বুঝাইতে হয়। বাক্যের দ্বারা বুঝান ছাড়া পরকে বুঝাইবার আর কি উপায় থাকিতে পারে। যে সকল বাক্যের দ্বারা পরের সাধ্য সংশয় নিবর্তক অনুমিতি উৎ- পাদন করা হয়, সেই সকল বাক্যকে "ন্যায়" বলে। অথবা প্রতিজ্ঞা প্রভৃতি অবয়ব সমু- দায়কে ন্যায় বলে। এই ন্যায় বাক্য হইতে অনুমিতির কারণ ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতা জ্ঞান উৎপন্ন হয়। বৈশেষিক ও নৈয়ায়িকমতে ন্যায়ের অবয়ব পাঁচ প্রকার। (ভাট্ট) মীমাংসকও বৈদান্তিক মতে তিন প্রকার। বৌদ্ধমতে দুই প্রকার।

ন্যায় ও বৈশেষিকমতে প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ, উপনয় ও নিগমন এই পাঁচটি অবয়ব।

যেমন—"পর্বতো বহ্নিমান্" এইরূপ সাধ্যবিশিষ্টরূপে পক্ষবোধক বাক্যকে **প্রতিজ্ঞা**

বলে। (১)। "ধূমাৎ" এইরূপ পঞ্চমী বিভক্তিযুক্ত লিঙ্গবোধক বাক্যকে **হেতু** বলে।(২) "যে যে ধূমবান্ সে বহ্নিমান্ যেমন রান্নাগৃহ" এইরূপ ব্যাপ্তিবোধক বাক্যকে **উদাহরণ** বলে।(৩)। "এই পর্বতও বহ্নিব্যাপ্য ধূমবান্" এইরূপ ব্যাপ্তিবিশিষ্ট হেতুর প্রতিপাদক বাক্যকে **উপনয়** বলে। (৪)। "ধূমবান্ বলিয়া পর্বত বহ্নিমান্" এইরূপ হেতু জ্ঞানের দ্বারা পক্ষ সাধ্যবান্ এই জ্ঞানজনক বাক্যকে **নিগমন** বলে। (৫)। মীমাংসা ও বেদান্তমতে প্রতিজ্ঞা, হেতু ও উদাহরণ অথবা উদাহরণ, উপনয় ও নিগমন এই তিনটি মাত্র অবয়ব। বৌদ্ধমতে উদাহরণ ও উপনয় এই দুইটি মাত্র অবয়ব। তাঁহারা বলেন উদাহরণ ও উপনয়—এই দুইটি অবয়ব হইতে যথাক্রমে ব্যাপ্তি ও পক্ষধর্মতার জ্ঞান নিষ্পন্ন হওয়ায়, তাহা হইতে অনুমিতি উৎপন্ন হয় বলিয়া অতিরিক্ত অবয়ব স্বীকার করিবার প্রয়োজন নাই। এই হেতু মূলকার বৌদ্ধমতে ক্ষণিকত্ব বিষয়ে প্রমাণ দেখাইতে গিয়া "যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকং, যথা ঘটঃ। সংশ্চ বিবাদাধ্যাসিতঃ শব্দাদিঃ।" এইরূপ বাক্য প্রয়োগ করিয়াছেন। উক্তবাক্যে "যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকং যথা ঘটঃ এই অংশটি উদাহরণ আর "সংশ্চ বিবাদাধ্যাসিতঃ শব্দাদিঃ" এই অংশটি উপনয়। এখানে দ্রষ্টব্য এই যে—"যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকং, যথা ঘটঃ" এই উদাহরণ বাক্য হইতে সত্তাতে ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তিজ্ঞান হয়। আর "সংশ্চ বিবাদাধ্যাসিতঃ শব্দাদিঃ" এই উপনয় বাক্য হইতে শব্দাদি পক্ষের ধর্মতাজ্ঞান হয়। সুতরাং তাহার পরেই "শব্দাদিঃ ক্ষণিকঃ" এইরূপ ক্ষণিকত্বের অনুমান সিদ্ধ হইয়া যাইবে। এখানে আশঙ্কা হইতে পারে যে বৌদ্ধমতে অবয়বপুঞ্জাতিরিক্ত অবয়বী অসিদ্ধ, অথচ মূলকার বৌদ্ধমতে ক্ষণিকত্বানুমানে অবয়বী ঘটকে দৃষ্টান্ত করিয়াছেন, ইহা কিরূপে সম্ভব? ঘটই নাই, তাহা আবার ক্ষণিক হইবে কিরূপে? এছাড়া আর একটি শঙ্কা এই যে দৃষ্টান্ত উভয়বাদীরই সিদ্ধ হওয়া চাই। অথচ ঘট বৌদ্ধমতে ক্ষণিক ইহা সিদ্ধ হইলেও ন্যায়বৈশেষিক মতে অসিদ্ধ। সুতরাং ক্ষণিকত্বের অনুমানে ঘট কিরূপে দৃষ্টান্ত হইল? এই দুইটি আশঙ্কার উত্তরে শিরোমণি বলিয়াছেন—স্থূল দ্রব্য স্বীকার করিয়া দৃষ্টান্ত বলা হইয়াছে এবং ঘটের ক্ষণিকত্বটি সিদ্ধ না থাকিলেও ক্ষণিকত্ব সাধন করিয়া লইয়া দৃষ্টান্ত হইতে পারে।

অথবা এখানে ঘট বলিতে কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট (যাহা হইতে কার্য হয় তাহা কুর্বদ্রূপ) পরমাণুসমূহকেই বুঝান হইয়াছে। অথবা ঘটকে ব্যতিরেকী দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করা হইয়াছে। বৌদ্ধমতে স্থূল ঘট অসৎ, সেই অসৎ ঘটকে ব্যতিরেকী দৃষ্টান্ত বলা হইয়াছে। যাহা যাহা সৎ তাহা তাহা ক্ষণিক। যাহা ক্ষণিক নয় তাহা সৎ নয় যেমন ঘট। এইরূপ অভিপ্রায়ে ঘটের উল্লেখ করায় পূর্বোক্ত আশঙ্কা দুইটি নিরস্ত হইয়া গেল। উপনয় বাক্যে যে "বিবাদাধ্যাসিতঃ" বিশেষণটি দেওয়া হইয়াছে, তাহা অন্তিম (যাহার পর আর কোন শব্দ উৎপন্ন হয় না, এইরূপ শব্দকে নৈয়ায়িক বা একদেশী ক্ষণিক স্বীকার করেন) শব্দে সিদ্ধসাধন বারণ করিবার জন্য। কেবলমাত্র "শব্দাদি সৎ" এইরূপ বলিলে অন্তিম শব্দ সৎ অথচ ক্ষণিক ইহা সিদ্ধ থাকায়, সিদ্ধ সাধন দোষের আপত্তি হয়। সেই দোষ বারণের

নিমিত্ত "বিবাদাধ্যাসিত" রূপ শব্দাদির বিশেষণ প্রদত্ত হইয়াছে। এই বিশেষণ দেওয়াতে যে শব্দাদি ক্ষণিক কিনা বিবাদের বিষয় সেই শব্দাদিকে পক্ষরূপে উপস্থাপন করায় আর পূর্বোক্ত-রূপে সিদ্ধসাধনদোষের শঙ্কা থাকিল না। কারণ যে শব্দাদিকে একদেশী স্থির এবং বৌদ্ধ ক্ষণিক বলেন সেই শব্দাদির ক্ষণিকত্ব সর্ববাদিসিদ্ধ না থাকায় সাধনের বিষয় হইতে পারিল এবং সিদ্ধসাধনদোষনির্মুক্ত হইল।

অথবা "বিবাদাধ্যাসিত" বিশেষণটি শব্দাদি পক্ষের স্বরূপ কথন মাত্র। শব্দাদি স্বরূপতই ক্ষণিক কিনা ইহা বিবাদের বিষয়। যদিও স্বরূপ কথন পক্ষে অন্তিম শব্দেরও গ্রহণ হওয়ায় সিদ্ধ সাধন দোষের আপত্তি থাকে বলিয়া আপাতত মনে হয় তথাপি বাস্তবিক পক্ষে উক্ত দোষ হয় না। কারণ যেখানে পক্ষতাবচ্ছেদকাবচ্ছেদে সাধ্যের সাধন করা হয়, সেখানে পক্ষের একাংশে সাধ্য সিদ্ধ থাকিলেও যাবৎ পক্ষে সাধ্যের সাধন করাই উদ্দেশ্য বলিয়া অনুমিতির পূর্বে যাবৎ পক্ষে সাধ্যের সিদ্ধি অনুৎপন্ন হওয়ায় সিদ্ধ সাধন দোষ হয় না। সুতরাং "বিবা-দাধ্যাসিত" পদটি স্বরূপকথন মাত্র।

অথবা সেই সেই শব্দ, বা সেই সেই ঘটকে বিভিন্ন ভাবে পক্ষ করিয়া এককালে সমূহা[১]-লম্বন অনুমিতি করিলেও কোন দোষ হয় না। অন্তিম শব্দকে পক্ষ না ধরিয়া বিভিন্ন শব্দ, ঘট ইত্যাদিকে পক্ষরূপে গ্রহণ করায় অন্তিম শব্দে অংশত সিদ্ধ সাধন দোষ হইল না। কিন্তু এখানে একটি শঙ্কা উঠিতে পারে যে বিভিন্ন শব্দ ইত্যাদিকে অর্থাৎ তচ্ছব্দ, অপর শব্দ ইত্যাদিভাবে বিশেষিত করিয়া পক্ষ গ্রহণ করা হইল; অন্তিম শব্দকে বিশেষভাবে গ্রহণ করা হইল না; তাহাতে অন্তিম শব্দে সন্দিগ্ধ ব্যভিচার দোষ হইবে। কেন না অন্তিম শব্দে সত্তা আছে অথচ ক্ষণিকত্ব আছে কিনা সন্দেহ। এইভাবে অন্তিম শব্দে সন্দিগ্ধ ব্যভিচার দোষের আপত্তি হয়। তাহার উত্তরে বলা যায়—"না, এই দোষ হয় না"। কারণ অন্তিম শব্দকে পক্ষরূপে বর্ণনা করিবার পূর্বে যদি হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তি নিশ্চয় হইয়া গিয়া থাকে তাহা হইলে পক্ষরূপে অন্তিমশব্দের বর্ণনা করিলেও তাহাতে হেতু থাকায় সাধ্যের অনুমিতি হইয়া যাইবে। আর যদি হেতুতে ব্যাপ্তির জ্ঞান না হইয়া থাকে, তাহা হইলে ব্যাপ্তিজ্ঞানের অভাবে অনুমিতি না হওয়ায়, অন্তিম শব্দকে পক্ষরূপে বর্ণনা করিলেই বা কি হইবে। সেখানে ব্যাপ্তিজ্ঞানের অভাবেই অনুমিতি হয় না, অতএব বিশেষভাবে পক্ষ বর্ণনা করা বা না করা এই উভয় পক্ষই সমান অর্থাৎ উভয় পক্ষে কোন দোষ নাই। হেতুতে ব্যাপ্তিজ্ঞান হইয়াছে কিনা? তাহাই প্রধান ভাবে লক্ষ্যের বিষয়। তাহার উপরই অনুমিতি নির্ভর করিতেছে। ব্যাপ্তি জ্ঞান

১। অনুমিতি স্থলে অনুমিতির পূর্বে সাধ্যের সন্দেহ থাকে। মতান্তরে সাধ্য সন্দেহকে পক্ষতা বলে। পক্ষে সাধ্যের সাধন করাই অনুমানের কার্য। পক্ষে সাধ্য সিদ্ধ থাকিলে সিদ্ধের সাধন নিষ্ফল বলিয়া সিদ্ধ সাধন অনুমিতি স্থলে দোষাবহ।

নানা মুখ্যবিশেষ্যক জ্ঞানকে সমূহালম্বন জ্ঞান বলে। যেমন—ঘটপটমঠাঃ। সেইরূপ প্রকৃতস্থলে এতচ্ছব্দ ক্ষণিকোঽপরশব্দশ্চ ক্ষণিক ইত্যাদিরূপে অনুমিতি এককালে হইতে পারে।

থাকিলে পরামর্শ পূর্বক অনুমিতি হইয়া যায়। এইভাবে সমূহালম্বন অনুমিতি হইতে পারে—ইহা দেখান হইল। অন্যভাবেও দীধিতিকার অনুমিতির সম্ভাব্যতা দেখাইয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যুগপৎ সব বস্তুকে পক্ষ করা যাইতে পারে। যেমন—"যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকম্। এইরূপ ব্যাপ্তিজ্ঞানে যে "সৎ" রূপ হেতুকে ধরা হইয়াছে সেই সত্ত্বকে অর্থক্রিয়াকারিত্ব অর্থাৎ কার্যকারিত্বরূপে হেতু এবং তাহাকেই (সৎকেই) প্রামাণিকত্বরূপে পক্ষ করিয়া অনুমান হইতে পারে। এইরূপ অনুমানে প্রামাণিকত্বরূপে সমস্ত সৎপদার্থকে যুগপৎ পক্ষ করিয়া কার্যকারিত্ব-রূপ সত্ত্বকে হেতু করিলে আর কোন দোষ হয় না। এক পদার্থকে হেতু ও পক্ষতাবচ্ছেদক করিলে সিদ্ধসাধন রূপ দোষ হয়। যেমন "দ্রব্যং সত্তাবৎ দ্রব্যত্বাৎ" এই স্থলে একই দ্রব্যত্ব, হেতু এবং পক্ষতাবচ্ছেদক। এই স্থলে হেতু দ্রব্যত্বে সাধ্য সত্তার সামানাধিকরণ্য জ্ঞান কালে বুঝা যায় যে সত্তার অধিকরণ দ্রব্যে দ্রব্যত্বের বৃত্তিতা আছে অর্থাৎ দ্রব্যত্বরূপ হেতুর অধিকরণে সাধ্যের সত্তা আছে। দ্রব্যত্বের অধিকরণ দ্রব্যে সত্তা আছে, ইহা নিশ্চয় হইয়া যাওয়াই পক্ষে সাধ্যের নিশ্চয় হইয়া যাওয়া। সুতরাং সাধ্যের সিদ্ধি থাকায়, এই স্থলে অনুমিতি করিলে সিদ্ধ সাধন দোষ হইবে। কিন্তু প্রকৃত স্থলে প্রামাণিকত্বরূপ সত্ত্বটি পক্ষতাবচ্ছেদক আর অর্থক্রিয়াকারিত্ব রূপ সত্ত্বটি হেতু হওয়ায় (দুইটি বিভিন্ন পদার্থ পক্ষতাবচ্ছেদক ও হেতু হওয়ায়) সিদ্ধসাধন দোষ হয় না।

তাহা ছাড়া দীধিতিকার বলিয়াছেন যে যাহা পক্ষতাবচ্ছেদক তাহাই হেতু হইলেও সিদ্ধসাধনদোষ হয় না। কারণ ব্যাপ্তিজ্ঞানে হেতুতে সাধ্যের সামানাধিকরণ্যজ্ঞান হইলেও হেতুমত্ত্বাবচ্ছেদে অর্থাৎ যেখানে যেখানে হেতু থাকে তাহার সর্বত্রই যে সাধ্য আছে—ইহা ব্যাপ্তিজ্ঞানের দ্বারা পূর্বে জানা যায় না। ইহা অনুমিতি দ্বারাই জানা যাইবে। অতএব সিদ্ধসাধনের আশঙ্কা নাই। হেতুমান্ সাধ্যবান্ অর্থাৎ হেতুমান্টি হেতুব্যাপক সাধ্যবান্ এইরূপ হেতুমৎবিশেষ্যক ব্যাপ্তিজ্ঞানও হইতে পারে। ইহাতে মনে হইতে পারে যে ব্যাপ্তিজ্ঞানে হেতুমৎবিশেষ্যক সাধ্যবত্বজ্ঞান যদি সিদ্ধ হইয়া যায়, তাহা হইলে অনুমিতিও হেতুমদ্‌বিশেষ্যক (হেতু এবং পক্ষতাবচ্ছেদক এক বলিয়া পক্ষবিশেষ্যক অনুমিতিটি ফলত হেতুমদ্‌বিশেষ্যক হয়) জ্ঞান হওয়ায় সিদ্ধসাধন দোষ হইবে। কিন্তু এইরূপ মনে হওয়া ঠিক নয়; কারণ ব্যাপ্তিজ্ঞানে হেতুমদ্‌বিশেষ্যক সাধ্যবত্ত্ব জ্ঞান প্রকাশ হইলেও হেতুমত্ত্বাবচ্ছেদে সাধ্যবত্তাজ্ঞান সিদ্ধ না হওয়ায়, ঐরূপ জ্ঞান অনুমিতির দ্বারাই সিদ্ধ হওয়ায় সিদ্ধসাধনের আশঙ্কা উঠিতে পারে না।

সুতরাং এইভাবে "শব্দ, ক্ষণিক, যেহেতু সত্তাবান্" এইরূপ বৌদ্ধমতে ক্ষণিকত্বের অনুমান এবং "যাহা যাহা সৎ তাহা তাহা ক্ষণিক যেমন ঘট" এইরূপ ব্যাপ্তির প্রকার দেখান হইল। বৌদ্ধেরা এইরূপে সর্ববস্তুর ক্ষণিকত্ব সাধন করেন। ইহার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন "যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক" এই ব্যাপ্তিই সিদ্ধ হয় না। মূলকারের অভিপ্রায় এই যে—হেতুব্যাপক সাধ্যসামানাধিকরণ্যই ব্যাপ্তি। অথচ চরমধ্বংসে ক্ষণিকত্ব আছে কিন্তু সত্ত্ব নাই। সুতরাং

সত্ত্বহেতুতে চরমধ্বংসান্তর্ভাবে সাধ্যসামানাধিকরণ্য থাকিল না। অন্তিমশব্দে ক্ষণিকত্ব আছে কিন্তু অর্থক্রিয়াকারিত্বরূপ সত্ত্ব নাই। ঘট প্রভৃতিতে সত্ত্ব আছে, কিন্তু ক্ষণিকত্ব নাই বলিয়া সত্ত্ব হেতুটিতে ব্যভিচার[১] থাকিল। সুতরাং ব্যাপ্তি সিদ্ধ হয় না।

কল্পলতাকার বলিয়াছেন,—অন্তিমশব্দে ক্ষণিকত্ব থাকে, কিন্তু সেই ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি অন্তিমশব্দত্বেই সিদ্ধ আছে; তাহা সত্তাতে সিদ্ধ নাই; কারণ অন্তিমশব্দে অর্থক্রিয়াকারিত্বরূপ সত্তা নাই। সুতরাং অন্ত্যশব্দত্ব প্রভৃতিতে যে ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি আছে সেই ব্যাপ্তি সত্তাতে নিষেধ করাই মূলকারের অভিপ্রায়। মূলকার বলিতে চাহেন ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি কোন কোন স্থলে অন্তিমশব্দত্ব প্রভৃতিতে থাকিলেও সত্তাতে অসিদ্ধ ॥৪॥

সামর্থ্যাসামর্থ্যলক্ষণবিরুদ্ধধর্মসংসর্গেণ ভেদসিদ্ধৌ তৎসিদ্ধিরিতি চেন্ন। বিরুদ্ধধর্মসংসর্গাসিদ্ধেঃ ॥৫॥

অনুবাদ ঃ—(পূর্বপক্ষ) সামর্থ্য ও অসামর্থ্যস্বরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ বশতঃ (পদার্থের) ভেদ সিদ্ধ হইলে ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয়। (উত্তর পক্ষ) না। বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ অসিদ্ধ ॥ ৫ ॥

বিবরণ ঃ—পূর্বে পূর্বপক্ষী সত্তা হেতুর দ্বারা ক্ষণিকত্বের অনুমানের প্রতি "যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকং যথা ঘটঃ" এইরূপ ব্যাপ্তি দেখাইয়াছিলেন। সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) উক্ত ব্যাপ্তি অসিদ্ধ বলিয়া খণ্ডন করিয়াছিলেন। এখন আবার পূর্বপক্ষী অন্য প্রকারে সত্তা হেতুতে ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তিসাধন করিতেছেন। পূর্বপক্ষী বলিতেছেন—ধানের বীজ জমিতে বপন করিলে সেই বীজ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়; কিন্তু মরাইতে (ধানের গোলা, যাহাতে ধান রাখা হয় তাহাকে কুশূল বলে; দেশীয় ভাষায় তাহাকে মরাই বা ধানের গোলা বলে) যে ধান থাকে তাহা হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না। এইহেতু জমিস্থিত, অঙ্কুর উৎপাদক বীজ হইতে কুশূলস্থিত অঙ্কুরানুৎপাদক বীজের ভেদ স্বীকার্য। সেইরূপ একই কুশূলস্থিত বীজের মধ্যে প্রত্যেক ক্ষণে ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়া উৎপন্ন হওয়ায় সেই সেই ক্রিয়ার ভেদ বশত, সেই সেই ক্রিয়ার জনক বীজেরও ভেদ স্বীকার করিতে হইবে। প্রত্যেক ক্ষণে ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়া উৎপন্ন হয়। সেই ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়ার প্রতি একটি পদার্থ (বীজ)ই কারণ হইতে পারে না। যেহেতু একটি পদার্থ ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়ার প্রতি সামর্থ্যবান্ হইলে একই ক্ষণে সেই ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়া কেন উৎপন্ন

১। "সাধ্যবদন্যবৃত্তিত্ব"কে ব্যভিচার বলা হয়। এই ব্যভিচার একটি হেতুদোষ। ইহা ব্যাপ্তিজ্ঞানের প্রতিবন্ধক। অথবা এখানে হেতুর অব্যাপকত্বই ব্যভিচার। হেতুব্যাপকসাধ্যসামানাধিকরণ্যটি ব্যাপ্তি বলিয়া হেতুর অব্যাপকত্ব এখানে ব্যভিচার। হেতুর অধিকরণ ঘটে ক্ষণিকত্বের অভাব থাকায় ক্ষণিকত্বটি হেতুর অব্যাপক হয়।

হয় না? এই জন্য স্বীকার করিতে হইবে যে, যে ক্ষণে যে ক্রিয়ার প্রতি একটি পদার্থ কারণ হয়, সেইক্ষণে অন্য পদার্থ সেই ক্রিয়ার প্রতি অকারণ হয়। সুতরাং সেই সেই ক্রিয়ার কারণ হইতে সেই সেই ক্রিয়ার অকারণ ভিন্ন পদার্থ। একই পদার্থে একই ক্ষণে কার্যসামর্থ্য এবং কার্যাসামর্থ্য এইরূপ ধর্মদ্বয়ের সমাবেশ হইতে পারে না। অথচ প্রত্যেক ক্ষণে যখন ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়া হইতেছে তখন সেই সেই ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়ার প্রতি ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ কারণ এবং ভিন্ন পদার্থ অকারণ হওয়ায় তাহাদের ভেদ সিদ্ধ হয়। আর ভেদ সিদ্ধ হওয়ায় প্রতিক্ষণে ক্রিয়ার জনক ভিন্ন ভিন্ন পদার্থগুলি সত্তাবান্ বলিয়া ক্ষণিক ইহা সিদ্ধ হয়।

এইরূপ পূর্বপক্ষীর মত খণ্ডন করিবার জন্য সিদ্ধান্তী বলিতেছেন—। না। সামর্থ্য ও অসামর্থ্য এইরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গই অসিদ্ধ ॥৫॥

তাৎপর্য ঃ—একটি পদার্থ কোন কার্য উৎপাদন করে আবার তাহাই সেই কার্য উৎপাদন করে না—ইহা বিরুদ্ধ। যাহা কোন কার্য উৎপাদন করে, তাহা সেই কার্যের অনুৎপাদক হয় না; সেই কার্যের অনুৎপাদক হয় ভিন্ন পদার্থ। এইরূপ যে পদার্থ কোন কার্যের অনুৎপাদক হয়, সেই পদার্থ সেই কার্যের উৎপাদক হয় না। ক্ষেত্রস্থ বীজ অঙ্কুরের জনক হয়, অজনক হয় না। কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুরের অজনক হয়, জনক হয় না। এই হেতু কুশূলস্থ বীজ হইতে ক্ষেত্রস্থ বীজ ভিন্ন। সামর্থ্য ও অসামর্থ্য এই দুইটি বিরুদ্ধ ধর্মের সম্বন্ধ একটি পদার্থে থাকিতে পারে না। সেই জন্য ঐরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ বশতঃ পদার্থের ভেদ সিদ্ধ হয়। এইরূপ কুশূলস্থিত বীজ পূর্বাপরকালাবস্থায়ী এক বলিয়া আপাতত প্রতীয়মান হইলেও প্রত্যেক ক্ষণেই ঐ কুশূলস্থিত বীজ হইতে ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়া উৎপন্ন হওয়ায়, সেই সেই ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়ার জনকরূপে কুশূলস্থিত বীজকে প্রত্যেক ক্ষণে ভিন্ন ভিন্ন স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং ঐ ভিন্ন ভিন্ন বীজগুলি তত্তৎক্রিয়াজনকত্বরূপে সৎ ও প্রত্যেকক্ষণে ভিন্ন বলিয়া ক্ষণিক সিদ্ধ হওয়ায় সত্ত্বটি ক্ষণিকত্বের দ্বারা ব্যাপ্ত হইল। অতএব বিরুদ্ধ ধর্মদ্বয়ের সংসর্গবশতঃ কোন কোন বস্তুতে ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইলেও সত্তা হেতু দ্বারা সন্মাত্র বস্তুতে ক্ষণিকত্বের অনুমিতিই ব্যাপ্তিজ্ঞানের ফল। পূর্বপক্ষী (বৌদ্ধ) এইরূপে ব্যাপ্তির সিদ্ধি দেখাইলে সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) উত্তরে বলিলেন—বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ অসিদ্ধ। বিরুদ্ধধর্মদ্বয়ের সংসর্গ অসিদ্ধ হওয়ায় ক্ষণিকত্ব ও অসিদ্ধ। যদি জিজ্ঞাসা করা যায় বিরুদ্ধধর্মদ্বয়ের সংসর্গ অসিদ্ধ কেন? সামর্থ্য এবং অসামর্থ্য রূপ বিরুদ্ধ ধর্মদ্বয়ের সংসর্গ তো দেখান হইয়াছে। এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন—"কিঞ্চিৎ সামর্থ্যাদিকমবিরুদ্ধং কিঞ্চিচ্চাসিদ্ধমি"ত্যাদি।

অভিপ্রায় এই যে—বৌদ্ধেরা সামর্থ্য ও অসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্মদ্বয়ের সংসর্গের কথা বলিয়াছিলেন; তাঁহাদের জিজ্ঞাস্য এই—তাঁহারা সামর্থ্য ও অসামর্থ্য বলিতে কি, ফলোপধায়কত্ব (ফলজনকত্ব ও ফলাজনকত্ব) ও ফলানুপধায়কত্ব বুঝেন, অথবা স্বরূপযোগ্যত্ব ও স্বরূপাযোগ্যত্ব (কারণতাবচ্ছেদকত্ব কারণতানবচ্ছেদকত্ব) বুঝেন। যদি বলেন ফলজনকত্ব ও ফলাজনকত্ব সামর্থ্যাসামর্থ্য তাহা হইলে তাহার উত্তরে বলা যায় ফলাজনকত্ব ও ফলজনকত্ব এই

ধর্ম দুইটি বিরুদ্ধ নয় ; যেহেতু একই তন্তু এককালে সহকারীর অভাবে বস্ত্রের জনক না হইলেও কালান্তরে উহাই সহকারীর সহিত বস্ত্রের জনক হয়। সুতরাং একই তন্তুতে ফলোপধায়কত্ব এবং ফলানুপধায়কত্ব রূপ ধর্মদ্বয় বিদ্যমান থাকায় উক্ত ধর্মদ্বয়ের বিরোধ অসিদ্ধ।
আর যদি বৌদ্ধেরা স্বরূপযোগ্যত্ব ও স্বরূপাযোগ্যত্বকে সামর্থ্য ও অসামর্থ্য বলেন ; তাহা হইলে তাহার উত্তরে বলিব স্বরূপযোগ্যত্ব ও স্বরূপাযোগ্যত্ব ধর্মদ্বয় পরস্পর বিরুদ্ধ হইলেও তাহাদের সংসর্গ অসিদ্ধ। যেমন ঘটের প্রতি দণ্ড কারণ হয় বলিয়া দণ্ডে স্বরূপযোগ্যতা অর্থাৎ ঘট-কারণতাবচ্ছেদকস্বরূপ দণ্ডত্ব থাকে। কিন্তু দণ্ডে স্বরূপাযোগ্যতা অর্থাৎ ঘটকারণতানবচ্ছেদকত্ব বা অদণ্ডত্ব থাকে না। অদণ্ডত্ব, দণ্ড ভিন্ন পদার্থে থাকে। সুতরাং স্বরূপযোগ্যতা ও স্বরূপা-যোগ্যতা একত্র না থাকায় উক্তধর্মদ্বয় বিরুদ্ধ হইল। কিন্তু উহাদের সংসর্গও অসিদ্ধ। যেহেতু যেখানে স্বরূপযোগ্যতা থাকে সেখানে স্বরূপাযোগ্যতা থাকে না বলিয়া তাহাদের সংসর্গ কোথাও সিদ্ধ হয় না। অতএব দেখা গেল বিরুদ্ধধর্মসংসর্গ সর্বপ্রকারে অসিদ্ধ। এইভাবে বিরুদ্ধ ধর্মসংসর্গ অসিদ্ধ হওয়ায় একই কুশূলস্থিত বীজের ভেদও অসিদ্ধ। অতএব বীজের ক্ষণিকত্ব ও অসিদ্ধ। সুতরাং সত্তাতে ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তিও অসিদ্ধ। ইহাই সিদ্ধান্তীর অভিপ্রায় ॥৫॥

প্রসঙ্গবিপর্যয়াভ্যাং তৎসিদ্ধিরিতি চেন্ন। সামর্থ্যং হি করণত্বং বা যোগ্যতা বা। নাদ্যঃ, সাধ্যাবিশিষ্টত্বপ্রসঙ্গাৎ। ব্যাবৃত্তিভেদাদয়মদোষ ইতি চেন্ন। তদনুপপত্তেঃ। ব্যাবর্ত্যভেদেন বিরোধো হি তন্মূলম্। স চ ন তাবন্মিথো ব্যাবর্ত্যপ্রতিক্ষেপাদ্ গোত্বাশ্বত্ববৎ, তথা সতি বিরোধাদন্যতরাপায়ে বাধাসিদ্ধ্যোরন্য-তরপ্রসঙ্গাৎ। নাপি তদাক্ষেপপ্রতিক্ষেপাভ্যাং বৃক্ষত্বশিংশপাত্ববৎ, পরাপরভাবানভ্যুপগমাৎ। অভ্যুপগমে বা সমর্থস্যাপ্যকরণম-সমর্থস্যাপি বা করণং প্রসজ্যেত। নাপি উপাধিভেদাৎ কার্যত্বানিত্যত্ববৎ, তদভাবাৎ। ন চ শব্দমাত্রমুপাধিঃ, পর্যায়-শব্দোচ্ছেদপ্রসঙ্গাৎ। নাপি বিকল্পভেদঃ, স্বরূপকৃতস্য তস্য ব্যাবৃত্তিভেদকত্বে অসমর্থব্যাবৃত্তেরপি ভেদপ্রসঙ্গাৎ। বিষয়-কৃতস্য তু তস্য ভেদকত্বেঽন্যোঽন্যাশ্রয়প্রসঙ্গাৎ। ন চ নির্নিমিত্ত এবায়ং ব্যাবৃত্তিভেদব্যবহারঃ, অতিপ্রসঙ্গাৎ ॥৬॥

অনুবাদ :—(পূর্বপক্ষ) প্রসঙ্গ (ব্যতিরেকব্যাপ্তিমুখে অনুমান) ও বিপর্যয় (অন্বয়ব্যাপ্তিমুখে অনুমান) হেতুক ভেদ, সিদ্ধ হয়। (সিদ্ধান্তী) না। সামর্থ্য,

ফলোপধান অথবা যোগ্যতা। প্রথম পক্ষটি হইতে পারে না। (তাহা হইলে) আপাদ্যের সহিত আপাদকের ও সাধ্যের সহিত হেতুর অবিশেষ প্রসঙ্গ হইয়া পড়িবে। (পূর্বপক্ষ) ব্যাবৃত্তির (পৃথক করা, তফাৎ করা) ভেদ বশত এই (সাধ্যাবিশেষ) দোষ হয় না। (উত্তর) ব্যাবৃত্তির ভেদ সম্ভব নয়। (যেহেতু) ব্যাবর্ত্যের ভেদের দ্বারা বিরোধ (ঐক্যাভাব) ই ব্যাবৃত্তিভেদের মূল (কারণ)। গোত্ব ও অশ্বত্বের যেমন পরস্পরের ব্যাবর্ত্য নিরাকরণহেতুক বিরোধ সম্ভব, (প্রকৃত স্থলে সামর্থ্য ও কারিত্বের) সেইরূপ পরস্পর বিরোধ সম্ভব নয়। সেইরূপ হইলে (সামর্থ্য ও কারিত্ব, পরস্পর পরস্পরের ব্যাবর্ত্যকে প্রতিক্ষেপ করিলে) বাধ (আপাদ্যের বাধ) বা অসিদ্ধি (আপাদকের অসিদ্ধি), ইহাদের অন্যতরের প্রসঙ্গ (আপত্তি) হইবে।

যেমন বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্বের (ব্যাপ্যব্যাপকভাবহেতু) পরিগ্রহ ও পরিত্যাগের (শিংশপাত্বের দ্বারা বৃক্ষত্বের পরিগ্রহ, বৃক্ষত্বের দ্বারা শিংশপাত্বের পরিত্যাগ) দ্বারা ভেদ সিদ্ধ হয়, সেইরূপ পরিগ্রহ ও পরিত্যাগের দ্বারাও তাহাদের (সামর্থ্য কারিত্ব; অকারিত্ব অসামর্থ্য) ভেদ (বিরোধ) সিদ্ধ হয় না। (যেহেতু) ব্যাপ্যব্যাপকভাব (সামর্থ্য ও কারিত্বের অথবা অসামর্থ্য ও অকারিত্বের ব্যাপ্যব্যাপকভাব) স্বীকার করা হয় না। (সামর্থ্য কারিত্ব এবং অসামর্থ্য অকারিত্বের) ব্যাপ্য ব্যাপকভাব স্বীকার করিলে সমর্থেরও কার্যাকরণ অথবা অসমর্থেরও কার্যকরণের আপত্তি হইবে।

কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের যেমন নিজ নিজ প্রাগভাবত্ব ও ধ্বংসত্বরূপ (অবচ্ছেদক) উপাধির ব্যাবর্ত্যের ভেদবশত বিরোধ (ভেদ) সিদ্ধ হয়, সেইরূপ উপাধিভেদবশত, সামর্থ্য ও কারিত্ব বা অসামর্থ্য-অকারিত্বের ও ভেদ সিদ্ধ হয় না। যেহেতু (প্রকৃতস্থলে) উপাধির ভেদ নাই। শব্দমাত্রই (বোধক-সামর্থ্য-কারিত্ব ইত্যাদি শব্দ) উপাধি,—ইহা বলা যায় না। (যেহেতু শব্দমাত্রকে উপাধি স্বীকার করিলে) পর্যায় শব্দের উচ্ছেদের প্রসঙ্গ হয়। বিকল্পভেদ (জ্ঞানের ভেদ) ও উপাধি নয়। (যেহেতু) বিকল্পাত্মক জ্ঞানের স্বরূপই ব্যাবৃত্তির ভেদক হইলে (ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতা জ্ঞান পরস্পর ভিন্ন হওয়ায় অনুমানের একই হেতুজনিত) অসমর্থব্যাবৃত্তিরও ভেদপ্রসঙ্গ হইয়া যায়। বিকল্পাত্মক জ্ঞান, বিষয়ের দ্বারা ভেদক হইলে (বিষয়ের ভেদ হেতুক বিকল্প জ্ঞানের ভেদ, আবার বিকল্প জ্ঞানের ভেদহেতু বিষয়ের ভেদ রূপ) অন্যোহন্যাশ্রয়দোষের আপত্তি হয়।

বিনা কারণে এই ব্যাবৃত্তির ভেদের ব্যবহার হয়—ইহা বলা যায় না। (তাহা স্বীকার করিলে) অতিব্যাপ্তিদোষের প্রসঙ্গ হইবে ॥৬॥

তাৎপর্য ঃ—ভাব পদার্থের ক্ষণিকত্ব সাধন করিবার জন্য পূর্বপক্ষী বৌদ্ধ পূর্বে বলিয়াছেন —"সামর্থ্য ও অসামর্থ্য রূপ বিরুদ্ধ ধর্মদ্বয়ের সংসর্গবশতঃ পদার্থের ভেদ সিদ্ধ হয়, আর ভেদ সিদ্ধ হইলেই ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয়"। তাহার উত্তরে সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) 'বিরুদ্ধধর্মের সংসর্গ অসিদ্ধ' দেখাইয়াছিলেন। এখন আবার পূর্বপক্ষী (বৌদ্ধ) অন্যরূপে ভেদ সাধন করিতে প্রবৃত্ত হইতেছেন। তিনি বলিতেছেন প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা পদার্থের ভেদ সিদ্ধ হইবে। ব্যতিরেক ব্যাপ্তিমুখে অনুমান প্রদর্শনকে প্রসঙ্গ বলে। অথবা ব্যাপ্তিজ্ঞানের অনুকূল তর্ককে প্রসঙ্গ বলে। আর অন্বয়ব্যাপ্তিমুখে অনুমান প্রদর্শনকে বিপর্যয় অনুমান বলে। অথবা ব্যাপকাভাবের দ্বারা ব্যাপ্যাভাবের অনুমানকে বিপর্যয়ানুমান বলে। যেমন —"যো যো বহ্ন্যভাববান্ স ধূমাভাববান্ যথা মহাহ্রদঃ, ধূমবাংশ্চায়ং পর্বতঃ তস্মাদ্ বহ্নিমান্" ইহা ব্যতিরেক ব্যাপ্তিমুখে অনুমান। ইহাকে[১] প্রসঙ্গ বলে। অথবা যদি পর্বতো বহ্ন্যভাববান্ স্যাৎ তর্হি ধূমাভাববান্ স্যাৎ, এইরূপ তর্ককেও প্রসঙ্গ বলে। এই প্রসঙ্গের বিপর্যয় যথা ঃ— যো যো ধূমবান্ স বহ্নিমান্, ধূমবাংশ্চ পর্বতস্তস্মাৎ পর্বতো বহ্নিমান্। এইরূপ অন্বয় ব্যাপ্তি মুখে অনুমানকে বিপর্যয় অনুমান বলে। অথবা পূর্বে প্রসঙ্গে বহ্ন্যভাব ছিল ব্যাপ্য, ধূমাভাব ব্যাপক ছিল। এখন উহাদের অভাব ধরিলে অর্থাৎ বহ্ন্যভাবের অভাব, (বহ্নি) ব্যাপ্যের অভাব এবং ধূমাভাবের অভাব হইতেছে ব্যাপকের অভাব। এই ব্যাপকের অভাবরূপ ধূমের দ্বারা ব্যাপ্যের অভাবরূপ বহ্নির অনুমানকে বিপর্যয়ানুমান বলে। প্রকৃত স্থলে ভাব পদার্থের ক্ষণিকত্ব সাধনের জন্য পূর্বপক্ষী কুশূলস্থবীজ ও ক্ষেত্রস্থ বীজের ভেদ সাধন বা একই কুশূলস্থ বীজের পূর্বাপর ভেদ সাধন করিতে চাহেন। এই ভেদ সাধনের জন্যই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ানুমানের অবতারণা করিতেছেন। প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা ভেদসাধন করিতে পারিলে পূর্বপক্ষীর অভিমত ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইয়া যাইবে। প্রসঙ্গ যেমন—কুশূলস্থ[২] বীজ অঙ্কুরাসমর্থ যেহেতু তাহা অঙ্কুরাকারী এইখানে কুশূলস্থ বীজ রূপ পক্ষে অঙ্কুরাসমর্থত্ব রূপ সাধ্যের অনুমান সাধন করা প্রথমে পূর্বপক্ষীর অভিলষিত। এই অনুমান সাধন করিবার জন্য তাঁহারা ব্যতিরেক ব্যাপ্তি অবলম্বন করেন। যথা—যাহা, যখন, যে অঙ্কুরাদি কার্যের প্রতি সমর্থ তাহা, তখন সেই কার্য (অঙ্কুরাদি) করে। যেমন সহকারিসংবলিত বীজ। এখানে সামর্থ্য ও কারিত্বের ব্যাপ্তি দেখান হইয়াছে। এই ব্যাপ্তিটি কুশূলস্থবীজের অসামর্থ্য অনুমানের হেতুভূত ব্যাপ্তি বলিয়া উহা ব্যতিরেক ব্যাপ্তি। কুশূলস্থ বীজ অসমর্থ, অঙ্কুরাকারি বলিয়া। এই অনুমানে সাধ্য অসামর্থ্য হেতু অকারিত্ব। এই জন্য ঐ অসামর্থ্য অনুমানের

১। ধূমবাংশ্চায়ং পর্বতঃ, তস্মাৎ বহ্নিমান্ ইহা ব্যতিরেক ব্যাপ্তিমুখে অনুমান।
২। কুশূলস্থবীজ অঙ্কুরাসমর্থ, যেহেতু তাহা অঙ্কুরাকারী।

ব্যতিরেক ব্যাপ্তি হইতেছে যাহা যখন যে কার্যে অসমর্থ নয় অর্থাৎ সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে না এমন নয় অর্থাৎ করে। এইরূপ ব্যতিরেক ব্যাপ্তির দ্বারা কুশূলস্থ বীজে অসামর্থ্যের অনুমান করা হয়। ইহাকে প্রসঙ্গ বলে। অথবা এই অঙ্কুরাকারিত্ব ও অসামর্থ্যের ব্যাপ্তির অনুকূল—যে তর্ক,—যেমন—যদি কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুরকার্যে সমর্থ হইত তাহা হইলে অঙ্কুর উৎপাদন করিত। ইহাকেও প্রসঙ্গ বলে। এই তর্কের দ্বারা ব্যভিচার শঙ্কার নিবৃত্তি হইয়া অসামর্থ্যনিরূপিতঅকারিত্বের ব্যাপ্তি নিশ্চয় হয়। তাহার ফলে কুশূলস্থ বীজে অসামর্থ্যের অনুমান হয়। বিপর্যয়ানুমান যথা—যাহা, যখন অঙ্কুরাদি কার্য করে না তাহা, তখন সেই কার্যে অসমর্থ; যেমন পাথরসকল যতক্ষণ বিদ্যমান ততক্ষণ অঙ্কুর উৎপাদন করে না, তাহারা অঙ্কুরকার্যে অসমর্থ। কুশূলস্থ বীজ কুশূলে অবস্থান কালে অঙ্কুর করে না। এইরূপ অন্বয়ব্যাপ্তি হইতে কুশূলস্থ বীজে যে অসামর্থ্যের অনুমান হয় তাহাকে বিপর্যয়ানুমান বলে। অথবা পূর্বোক্ত ব্যাপক যে কারিত্ব তাহার অভাব রূপ অকারিত্বের দ্বারা ব্যাপ্য যে সামর্থ্য তাহার অভাবরূপ অসামর্থ্যের অনুমানই বিপর্যয়ানুমান। এইভাবে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা কুশূলস্থবীজে অঙ্কুরাসামর্থ্য সাধন করা হইল। এই রীতিতে ক্ষেত্রস্থ বীজে অঙ্কুর সামর্থ্যের অনুমান করা হয়। যেমন "ক্ষেত্রস্থবীজ, সমর্থ, কারিত্বহেতুক।" এই অনুমানে ক্ষেত্রস্থবীজকে পক্ষ করা হইয়াছে এবং সামর্থ্যকে সাধ্য ধরা হইয়াছে। হেতু কারিত্ব। এই অনুমানে প্রসঙ্গ, যথা—যাহা, যখন, অঙ্কুরকরণে অসমর্থ তাহা তখন অঙ্কুর করে না। যেমন শিলাশকল। অথবা ক্ষেত্রস্থ বীজ যদি অসমর্থ হইত তাহা হইলে অঙ্কুর করিত না। ইহা প্রসঙ্গ। যাহা যখন, অঙ্কুরাদিকার্য করে তাহা তখন সমর্থ। যেমন সহকারিসহিত বীজ। ক্ষেত্রস্থ বীজ অঙ্কুর করে, অতএব তাহা সমর্থ। ইহা বিপর্যয়। এই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়দ্বারা ক্ষেত্রপতিত বীজে সামর্থ্য সিদ্ধ হয়। এইভাবে দুই প্রকার প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা কুশূলস্থ বীজে অসামর্থ্য এবং ক্ষেত্রপতিত বীজে সামর্থ্যের অনুমান সিদ্ধ হইলে, কুশূলস্থ বীজ ও ক্ষেত্রস্থ বীজের ভেদ সিদ্ধ হইয়া যাইবে। ভেদ সিদ্ধ হইলে ফলত ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইয়া যায়।

এখানে কুশূলস্থবীজে যে প্রসঙ্গ দেখান হইয়াছে তাহাতে সিদ্ধসাধন দোষের আপত্তি হয়—এইরূপ আশঙ্কা অমূলক। যেহেতু, "কুশূলস্থ বীজ যদি সমর্থ হইত তাহা হইলে অঙ্কুর করিত" এইরূপ আপত্তি (তর্ক)তে, কেহ বলিতে পারেন, যে কুশূলস্থবীজ কোন না কোন সময় ত অঙ্কুর উৎপাদন করে। অতএব কোন সময় অঙ্কুরকারিত্বের দ্বারা কুশূলস্থ বীজের সামর্থ্য সিদ্ধ আছে। সুতরাং কারিত্বহেতুর দ্বারা সামর্থ্যের সাধন (অনুমিতি) করিলে সিদ্ধসাধন দোষ হয়। এই আশঙ্কার উত্তরে বলা যায়, 'না' উক্ত দোষ হয় না। কারণ যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ, তাহা তখন সেই কার্যে বিলম্ব করে না। এইরূপ ব্যাপ্তি থাকায়, স্বীকার করিতে হইবে যে তৎকালীন সামর্থ্যটি তৎকালীন ফলোপধান (ফলজনকত্ব) রূপ কার্য-

কারিত্বের আপাদক হয়। যে কোন সময় কার্য কারিত্বের আপাদক হয় না। অতএব সিদ্ধ-সাধন দোষের আশঙ্কা নাই।

দীধিতিকার,—যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে—এইরূপ ব্যাপ্তিকে প্রসঙ্গ বলিয়াছেন। যাহা যে কার্যে সমর্থ তাহা সেই কার্য করে। এইরূপ কার্যে কালরূপ বিশেষণ প্রবেশ না করাইয়া ব্যাপ্তি হইতে পারে না। কারণ ব্যাপকাভাবের দ্বারা ব্যাপ্যাভাবের অনুমান রূপ বিপর্যয় অনুমানে হেতুর অসিদ্ধি হইবে। যেমন "যাহা যে কার্যে সমর্থ তাহা সেইকার্য করে" এইরূপ প্রসঙ্গে যাহা যে কার্যে সমর্থ—সামর্থ্য এটি ব্যাপ্য। তাহা সেই কার্য করে—"কারিত্ব" এইটি ব্যাপক। ইহার বিপর্যয় হইবে যাহা যেই কার্য করে না, তাহা সেই কার্যে অসমর্থ। বিপর্যয়ে যাহা যেই কার্য করে না ইহা পুর্বপ্রসঙ্গের যাহা ব্যাপক—তাহার অভাব স্বরূপ এবং ইহা বিপর্যয় অনুমানে হেতু। আর "তাহা সেই কার্যে অসমর্থ' এইটি প্রসঙ্গ অনুমানে যাহা ব্যাপ্য ছিল তাহার অভাব স্বরূপ। ফলত উহা বিপর্যয় অনুমানে সাধ্য।

বৌদ্ধেরা এইরূপ বিপর্যয় প্রয়োগ করিলে, নৈয়ায়িকেরা বলিবেন এই অনুমানে হেতুটি অসিদ্ধ। যেমন বৌদ্ধেরা যদি বলেন কুশূলস্থবীজ অঙ্কুর করে না, অতএব তাহা অঙ্কুরাসমর্থ। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িকেরা বলিবেন। 'কুশূলস্থবীজ অঙ্কুর করে না' ইহা অসিদ্ধ। যেহেতু কুশূলস্থবীজ উত্তরকালে অঙ্কুর করে। সুতরাং বিপর্যয় অনুমানে "যাহা যে কার্য করে না" ইহা হেতু হইতে পারে না। অতএব "যাহা যখন যে কার্য করে না" এইরূপ "যখন" কথাটিও দিতে হইবে। "যাহা যখন যে কার্য করে না, তাহা তখন সেই কার্যে অসমর্থ" এই ভাবেই বিপর্যয় অনুমান হইবে। এইরূপ বলিলে 'কুশূলস্থ বীজ কুশূলে অবস্থানকালে যে অঙ্কুর করে না তাহা নৈয়ায়িক প্রভৃতি সকলেরই স্বীকৃত বলিয়া আর বিপর্যয় অনুমানে হেতু অসিদ্ধ হইবে না। বিপর্যয় অনুমানে এইভাবে 'কাল' প্রবেশ করাইয়া হেতু সাধ্য বর্ণনা করিতে হইলে, প্রসঙ্গ অনুমানেও কাল প্রবেশ করাইতে হইবে। সুতরাং প্রসঙ্গেও বলিতে হইবে "যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে"। আবার কার্যে 'যৎ' এই বিশেষণটির সার্থকতা আছে। নতুবা পুর্বোক্তরূপে বিপর্যয়ানুমানে হেতু অসিদ্ধ হইবে। যথা—"যাহা যখন কার্যে সমর্থ তাহা তখন কার্য করে" এইরূপ প্রসঙ্গ স্বীকার করিলে—বিপর্যয় হইবে "যাহা যখন কার্য করে না তাহা তখন কার্যে অসমর্থ।" যেমন কুশূলস্থবীজ তৎকালে কার্য (অঙ্কুর) করে না, অতএব তাহা তৎকালে অসমর্থ। কিন্তু এইরূপ বিপর্যয় বলিলে নৈয়ায়িকেরা বলিবেন উক্তবিপর্যয়ানুমানে হেতুটি অসিদ্ধ। কুশূলস্থতাকালে কুশূলস্থবীজ কার্য করে না ইহা অসিদ্ধ। কারণ কুশূলস্থবীজ কুশূলে অবস্থান কালে সংযোগ প্রভৃতি কার্য করে। (বীজের সহিত বীজের বা বায়ু প্রভৃতি অন্যপদার্থের সংযোগ বা বিভাগ প্রভৃতি কার্য প্রতিক্ষণে কুশূলস্থ বীজে হইতে থাকে)। সুতরাং কার্যে 'যৎ' বিশেষণটিও দিতে হইবে। 'যৎ' বিশেষণটি দিলে আর হেতুর অসিদ্ধি হইবে না। যেমন—"যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ, তাহা তখন সেই কার্য করে"

এইরূপ প্রসঙ্গে বিপর্যয় হইবে—"যাহা যখন যে কার্য করে না তাহা তখন সেই কার্যে অসমর্থ"। কুশূলস্থবীজ কুশূলে অবস্থান কালে সংযোগাদি কার্য করিলেও অঙ্কুর কার্য করে না—ইহা সকলেরই স্বীকৃত বলিয়া হেতু অসিদ্ধ হয় না। সুতরাং ঐ হেতুর দ্বারা কুশূলস্থবীজের অঙ্কুর কার্যে অসামর্থ্য সিদ্ধ হইবে।

নৈয়ায়িকাদির মতে কুশূলস্থবীজই ক্ষেত্র, জল, বপন প্রভৃতি সহকারি সংবলিত হইয়া অঙ্কুর উৎপাদন করে। এই হেতু বৌদ্ধেরা প্রকৃতস্থলে যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে এই প্রসঙ্গের দৃষ্টান্ত দিবার জন্য সহকারিসম্বলন কালীন কুশূলস্থ বীজকে পক্ষ-রূপে উল্লেখ করেন। বৌদ্ধমতে ক্ষেত্রস্থবীজ ও কুশূলস্থবীজ ভিন্ন। ক্ষেত্রস্থবীজই অঙ্কুরকারক। কিন্তু তাহা অপরে (নৈয়ায়িক) স্বীকার করে না বলিয়াই, নৈয়ায়িক-সম্মত সহকারি সম্মিলিত কুশূলস্থবীজকে দৃষ্টান্তরূপে বর্ণনা করেন। যথা—সহকারিসম্বলনকালীন কুশূলস্থ-বীজ অঙ্কুরকার্যে সমর্থ বলিয়া অঙ্কুর উৎপাদন করে। এই প্রসঙ্গানুমানে (যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ সেইরূপ) সামর্থ্য হেতু, (আর তাহা তখন সেইকার্য করে—এইরূপ) কার্যকারিত্ব সাধ্য। সহকারি সংবলিত কুশূলস্থ বীজে উক্তসামর্থ্য রূপ হেতু থাকে। যদি প্রসঙ্গানুমানে উক্তসামর্থ্যরূপ হেতু কুশূলস্থবীজরূপ পক্ষে না থাকিত, তাহা হইলে সহকারি সহিত কুশূলস্থ-বীজে উক্ত সামর্থ্যাভাব সিদ্ধ থাকায়, যাহা যখন যে কার্য করে না তাহা তখন সেই কার্যে অসমর্থ—এইরূপ বিপর্যয়ানুমানের দ্বারা কুশূলস্থবীজের উক্ত অসামর্থ্য সাধন করিলে সিদ্ধসাধন দোষ হইত। সুতরাং ব্যাপকাভাবের দ্বারা ব্যাপ্যাভাবের অনুমানরূপ বিপর্যয়ানুমান সিদ্ধ হইত না। এইজন্য দীধিতিকার প্রসঙ্গানুমানে কুশূলস্থ বীজে অঙ্কুরসামর্থ্যরূপ হেতুর সত্তা দেখাইয়াছেন। যথা—"অঙ্কুরসমর্থং চ তদানীং কুশূলস্থং বীজমুপেয়তে পরৈরিতি প্রসঙ্গঃ।"

কেহ কেহ বলেন "যাহা অঙ্কুরাসমর্থ তাহা অঙ্কুর করে না। যেমন প্রস্তরখণ্ড। সহকারিসংবলিত বীজ অঙ্কুরাসমর্থ।" ইহাই প্রসঙ্গ। আর "যাহা অঙ্কুর করে তাহা অঙ্কুর-সমর্থ। যেমন পৃথিবী প্রভৃতি। সহকারি সহিত বীজ অঙ্কুর করে" (অতএব তাহা অঙ্কুর-সমর্থ)। ইহা বিপর্যয়। এইরূপ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা সামর্থ্য অনুমিত হয়।

দীধিতিকার এই মত খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন—"যাহা অঙ্কুরাসমর্থ তাহা অঙ্কুর করে না এই প্রসঙ্গানুমানে অঙ্কুরাসামর্থ্য" হেতুটি অসিদ্ধ। যেহেতু সহকারি—সংবলিত বীজে "অঙ্কুরাসামর্থ্য" অসিদ্ধ। ঐ বীজ অঙ্কুরসমর্থই হয়। ঐ বীজ অঙ্কুরাসমর্থ—ইহা নৈয়ায়িক প্রভৃতি স্বীকার করেন না। আর বিপর্যানুমানে সিদ্ধ সাধন দোষ হয়। কারণ নৈয়ায়িকগণ সহকারি সম্বলিত বীজে অঙ্কুরসামর্থ্য স্বীকার করেন। এখন সেই বীজে "যাহা অঙ্কুর করে তাহা অঙ্কুর সমর্থ" এইরূপ বিপর্যয়ানুমান দ্বারা অঙ্কুরসামর্থ্যের-অনুমান করিলে সিদ্ধসাধন দোষ হইবে।

এইভাবে বৌদ্ধগণ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা কুশূলস্থ বীজের অসামর্থ্য এবং ক্ষেত্রস্থ বীজের সামর্থ্য অনুমান করিয়া উভয়ের ভেদ সাধন করেন। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িকধুরন্ধর

আচার্য (উদয়ন) বিকল্প করিয়া বলিতেছেন—"যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে" এবং "যাহা যখন যে কার্য করে না তাহা তখন সেই কার্যে অসমর্থ।" ইত্যাদি প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ে "সামর্থ্যের" স্বরূপ কি? করণত্ব অথবা যোগ্যতা। সামর্থ্য বলিতে করণতা বুঝায়। অসাধারণ কারণতাই করণতা। সেই কারণতা দুই প্রকার—ফলোপধান ও যোগ্যতা। [যে কারণ হইতে ফল উৎপন্ন হইয়াছে তাহাকে ফলোপধান বলে। যেমন, যে তন্তু হইতে বস্ত্র উৎপন্ন হইয়াছে সেই তন্তুকে ফলোপধান কারণ বলে। আর যে তন্তু হইতে বস্ত্র উৎপন্ন হয় নাই কিন্তু কালান্তরে উৎপন্ন হইবে, তাহাতে স্বরূপযোগ্যতা রূপ কারণতা আছে। কারণতাবচ্ছেদক ধর্মবত্ত্বই স্বরূপযোগ্যত্ব। যেমন—যে তন্তু হইতে বস্ত্র উৎপন্ন হয় নাই পশ্চাদ্ উৎপন্ন হইবে সেই তন্তুতে স্বরূপ-যোগ্যতাত্মক কারণতাবচ্ছেদক তন্তুত্ব আছে।]

ফলের অব্যবহিত প্রাক্‌কালের সহিত সম্বন্ধকে ফলোপধান বলে। যেমন—যখন যে দণ্ডের অব্যবহিত পরক্ষণে ঘট উৎপন্ন হয়, তখন সেই দণ্ডে যে কারণতা, তাহাকে ফলোপধান কারণতা বলে। যেহেতু ফলীভূত ঘটের অব্যবহিত প্রাক্‌কালের সহিত ঐ দণ্ডের সম্বন্ধ আছে। উক্ত সম্বন্ধই ফলোপধান কারণতা। মূলে যে 'করণত্ব' পদ আছে সেই করণত্বের অর্থ এই ফলোপধানকারণতা। ইহাকে কারিত্বও বলে। যোগ্যতা দুই প্রকার—সহকারিযোগ্যতা এবং স্বরূপযোগ্যতা। সহকারিযোগ্যতা হইতেছে সহকারী থাকিলে অবশ্যই কার্যের উৎপত্তি হওয়া। স্বরূপযোগ্যতা আবার দুই প্রকার—একটি নৈয়ায়িকাদিমতে কারণতাবচ্ছেদকত্ব তাহাই বৌদ্ধমতে কুর্বদ্রূপত্ব, আর একটি হইতেছে সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যাভাববত্তা। নৈয়ায়িকগণ বীজত্বকে কারণতাবচ্ছেদত্বরূপ স্বরূপযোগ্যতা বলেন। বৌদ্ধেরা বীজত্বকে স্বরূপযোগ্যতা বলেন না। কারণ কুশূলস্থ বীজেও বীজত্ব থাকে অথচ তাঁহারা ঐ কুশূলস্থ বীজকে অঙ্কুরের কারণ বলেন না; সেই জন্য কুশূলস্থ বীজে অঙ্কুরের স্বরূপযোগ্যতা নাই। স্বরূপযোগ্যতা আছে ক্ষেত্রস্থ বীজে। এই হেতু স্বরূপযোগ্যতাকে কুর্বদ্রূপত্ব বলেন। সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যাভাববত্ত্বরূপ দ্বিতীয় স্বরূপযোগ্যতা, নৈয়ায়িক মতে কুশূলস্থ বীজে থাকে। ঐ ভাবে সামর্থ্যের উপর বিকল্প (বিবিধ কল্প বা পক্ষ) করিয়া বৌদ্ধ মত খণ্ডন করিবার চেষ্টা করিয়াছেন। নিম্নে ক্রমে ক্রমে সেই খণ্ডনরীতি বর্ণিত হইতেছে।

"যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে" "যাহা যখন যে কার্য করে না তাহা তখন সেই কার্যে অসমর্থ" এইরূপ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা পূর্বপক্ষী কুশূলস্থ বীজে অসামর্থ্য সাধন করিতে চাহিয়াছিলেন। পূর্বেই বলা হইয়াছে ব্যতিরেকব্যাপ্তিমুখে অনুমানকে প্রসঙ্গ বলে এবং অন্বয়ব্যাপ্তিমুখে অনুমানকে বিপর্যয় অনুমান বলে। এখন পূর্বপক্ষীর মতানুসারে কুশূলস্থ বীজ পক্ষ; অসামর্থ্য সাধ্য, অকারিত্ব হেতু। যেমন কুশূলস্থবীজ অঙ্কুরা-সমর্থ, অকারিত্বাৎ এইরূপ অনুমানের হেতুভূত অন্বয়ব্যাপ্তি বা বিপর্যয় হইতেছে "যাহা যখন

যে কার্য করে না তাহা তখন সেইকার্যে অসমর্থ। আর উক্ত অনুমিতির কারণীভূত ব্যতিরেক ব্যাপ্তি বা প্রসঙ্গ হইতেছে যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সে কার্য করে। পূর্বপক্ষীর এই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের উপর কটাক্ষ করিয়া সিদ্ধান্তী বলিয়াছিলেন, তোমাদের উক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের ঘটক সামর্থ্যটির স্বরূপ কি ? সামর্থ্য—কারণতা। সেই কারণতা কি ফলোপধান অর্থাৎ করণত্ব অর্থাৎ কারিত্ব, অথবা স্বরূপযোগ্যতা। যদি ফলোপধান অর্থাৎ কারিত্বরূপ কারণতাই সামর্থ্য হয় ; এই প্রথম পক্ষ স্বীকার করিলে সিদ্ধান্তী তাহার খণ্ডন করিতেছেন "নাদ্যঃ সাধ্যাবিশিষ্টত্বপ্রসঙ্গাৎ" ইত্যাদি গ্রন্থে। সিদ্ধান্তী বলিতেছেন—সামর্থ্যকে কারিত্ব (ফলোপধান) স্বরূপ স্বীকার করিলে পূর্বপক্ষীর পূর্বোক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ানুমানে সাধ্যাবিশেষ অর্থাৎ হেতু ও সাধ্য এক হইয়া যায়। "যাহা সমর্থ তাহা করে" এই প্রসঙ্গে সাধ্যরূপ সামর্থ্যটিও কারিত্ব, এবং হেতুও কারিত্ব। সুতরাং হেতু ও সাধ্যের অবিশেষ প্রসঙ্গ হয়। এইরূপ বিপর্যয়ে ও যাহা করেনা তাহা অসমর্থ ইহার অর্থ দাঁড়ায় যাহা করেনা তাহা করেনা। হেতু ও সাধ্য এক হইলে, হেতুর পক্ষবৃত্তিতা জ্ঞান কালেই সাধ্য সিদ্ধ হইয়া যাওয়ায়, সেই স্থলে অনুমান করিতে গেলে সিদ্ধ সাধন দোষ হয়, এবং অনুমান ব্যর্থ হয়।

এখানে একটি প্রশ্ন হইতে পারে সামর্থ্যকে ফলোপধানরূপ কারিত্ব স্বীকার করিলে সাধ্যাবিশিষ্টত্ব-প্রসঙ্গ হয় এই কথা গ্রন্থকার বলিয়াছেন। কিন্তু প্রকৃতস্থলে 'কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুরাসমর্থ, অঙ্কুরাকারিত্বহেতুক' এই অনুমানে অসামর্থ্যটি সাধ্য এবং অকারিত্বটি হেতু। বিপর্যয়ানুমানে যাহা অকারি তাহা অসমর্থ এইরূপ ব্যাপ্তি দেখান হয় বলিয়া অসামর্থ্যটি অকারিত্বস্বরূপ হইলে হেতু ও সাধ্যের অবিশেষপ্রাপ্তি হয়। কিন্তু প্রসঙ্গে "যাহা সমর্থ তাহা কারি" ইত্যাদি স্থলে সামর্থ্যটি সাধ্য নহে, কারিত্বও হেতু নহে ; কারণ ব্যাতিরেকব্যাপ্তিমুখে অনুমানকে অথবা অনুমানের অনুকূল তর্ক প্রদর্শনকে-প্রসঙ্গ বলে। সামর্থ্যটি প্রকৃত স্থলে সাধ্যের অভাবস্বরূপ এবং কারিত্বটি হেতুর অভাব স্বরূপ। সুতরাং প্রসঙ্গে সাধ্যাবিশিষ্টত্ব-বচন কিরূপে যুক্তিযুক্ত হয় ? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে দীধিতিকার মূলস্থ সাধ্য পদের "ব্যাপক" অর্থ করিয়াছেন। এবং 'সাধ্যাবিশেষপ্রসঙ্গাৎ' এই অংশের অর্থ করিয়াছেন —"তথাচ আপাদ্যানুমেয়াভ্যামাপাদকানুমাপকয়োরবিশেষপ্রসঙ্গঃ" অর্থাৎ সামর্থ্যকে কারিত্ব স্বরূপ স্বীকার করিলে প্রসঙ্গস্থলে আপাদ্য ও আপাদকের অবিশেষ এবং বিপর্যয়ে অনুমেয় (সাধ্য) অনুমাপকের (হেতুর) অবিশেষের আপত্তি হইবে। ইহা হইতে বুঝা যাইতেছে দীধিতি-কারের (শঙ্করমিশ্রেরও এইমত) মতে অনুমানের অনুকূল তর্ককে প্রসঙ্গ বলে এবং অন্বয়-ব্যাপ্তিকে বিপর্যয় বলে। যেমন প্রকৃতস্থলে "কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুরাসমর্থ, যেহেতু তাহা অঙ্কুর করে না" এই অনুমানে প্রসঙ্গ হইতেছে যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে। এই প্রসঙ্গে আপাদ্য হইতেছে কারিত্ব এবং আপাদক হইতেছে সামর্থ্য। তর্কেও আপাদ্য আপাদক অবশ্যই থাকে। তর্কে আপাদ্যের ব্যাপ্তি আপাদকে থাকে। আপাদ্য হয় ব্যাপক আপাদক হয় ব্যাপ্য। উক্ত প্রসঙ্গে সামর্থ্যটি আপাদক, সুতরাং ব্যাপ্য আর কারিত্বটি আপাদ্য

অতএব ব্যাপক। কাজেই সামর্থ্যটি যদি কারিত্ব স্বরূপ হয় তাহা হইলে আপাদ্য ও আপাদকের মধ্যে কোন ভেদ থাকে না বলিয়া মূলের "সাধ্যাবিশিষ্টত্বপ্রসঙ্গ" কথার কোন অসঙ্গতি হয় না। যাহা যখন যে কার্য করে না, তাহা তখন সেই কার্যে অসমর্থ এইরূপ বিপর্যয়ে অসামর্থ্যটি প্রকৃত অনুমানের অনুমেয় অর্থাৎ সাধ্য। এবং অকারিত্বটি অনুমাপক অর্থাৎ হেতু। এইজন্য সামর্থ্যকে কারিত্ব স্বরূপ স্বীকার করিলে সাধ্যাবিশিষ্টত্ব প্রসঙ্গ সহজেই প্রতীত হয়।

সিদ্ধান্তী এইভাবে সামর্থ্যকে করণত্ব (কারিত্ব) স্বরূপ স্বীকার করিলে পূর্বপক্ষীর উপর সাধ্যাবিশেষদোষের আপত্তি করিলেন।

পূর্বপক্ষী উক্ত সাধ্যাবিশেষদোষের পরিহার করিবার জন্য বলিয়াছেন—"ব্যাবৃত্তিভেদাদয়মদোষ ইতি চেৎ" অর্থাৎ ব্যাবৃত্তির ভেদবশতঃ এই সাধ্যাবিশেষদোষ হয় না—এই কথা বলিব। পূর্বপক্ষীর অভিপ্রায় এই যে যদিও সামর্থ্য এবং কারিত্ব আপাততঃ এক বলিয়া মনে হওয়ায়, সামর্থ্যটি আপাদক, এবং কারিত্বটি আপাদ্য হইলে আপাদ্য ও আপাদকের অভেদের আপত্তি হয় তথাপি শিংশপা ও বৃক্ষ স্থলে বৃক্ষের দ্বারা অবৃক্ষের ব্যাবৃত্তি (তফাৎ) এবং শিংশপার দ্বারা অশিংশপার ব্যাবৃত্তি হওয়ায় ব্যাবর্ত্য অর্থাৎ বিশেষ্য বৃক্ষ এবং শিংশপার ভেদ আছে। সেইরূপ 'সমর্থ' পদের দ্বারা অসমর্থের ব্যাবৃত্তি এবং 'কারি, পদের দ্বারা 'অকারি'র ব্যাবৃত্তি হওয়ায় এই ব্যাবৃত্তি দুইটি পরস্পর ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় ব্যাবর্ত্য যে 'সামর্থ্য' এবং 'কারিত্ব' তাহাদেরও ভেদ সিদ্ধ হইবে। এইভাবে 'সামর্থ্য' ও 'কারিত্ব' এর ভেদ সিদ্ধ হইলে আর কিরূপে সাধ্যাবিশেষ দোষের প্রসঙ্গ হইবে?

বৌদ্ধ ব্যক্তি হইতে অতিরিক্ত জাতি স্বীকার করেন না। যেমন গো ব্যক্তি হইতে অতিরিক্ত গোত্ব জাতি বলিয়া কোন পদার্থ তাঁহাদের মতে নাই। জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যদি গোত্ব বলিয়া কোন ধর্ম না থাকে তাহা হইলে অশ্বাদি হইতে গো পদার্থের ব্যাবৃত্তি (পার্থক্য) হয় কিরূপে? ইহার উত্তরে বৌদ্ধেরা বলেন 'গোত্ব'টি কোন অতিরিক্ত ভাব পদার্থ না হইলেও উহা এক প্রকার ব্যাবৃত্তি। অবশ্য উহাকে কোন পদার্থ বলিয়া ধরা হয় না। তাঁহারা বলেন 'গোত্ব' মানে অগো-ব্যাবৃত্তি। এই অগো-ব্যাবৃত্তিটি বস্তুত গো পদার্থই। সুতরাং গো ব্যক্তি হইতে অতিরিক্ত কোন 'গোত্ব' পদার্থ স্বীকৃত হইল না অথচ অগো হইতে গো এর ব্যাবৃত্তিও সাধিত হইল। ইহাকেই অপোহবাদ বলে। এই ভাবে 'বৃক্ষ' পদের দ্বারা অবৃক্ষব্যাবৃত্তি হইলে 'বৃক্ষ' বলিতে আম গাছ প্রভৃতিও বুঝায়। কিন্তু 'শিংশপা' পদের দ্বারা অশিংশপার ব্যাবৃত্তি হওয়ায় শিংশপা বলিতে কেবল বিশেষ শিংশপা বৃক্ষ মাত্রকেই বুঝাইবে। সেই জন্য বৃক্ষ ও শিংশপার কিঞ্চিৎ ভেদ সিদ্ধ হয়। এই ভাবে 'সমর্থ' পদের দ্বারা অসমর্থ-ব্যাবৃত্তি এবং 'কারি' পদের দ্বারা অকারিব্যাবৃত্তি হওয়ায় উক্ত অসমর্থব্যাবৃত্তি এবং অকারিব্যাবৃত্তি দুইটির ভেদ থাকায় ব্যাবর্ত্য "সামর্থ্য" এবং 'কারিত্ব' এর ভেদ সিদ্ধ হইবে। ইহাই পূর্বপক্ষীর (বৌদ্ধের) অভিপ্রায়। আচার্য (উদয়ন) নৈয়ায়িকের পক্ষ

হইতে পূর্বপক্ষীর উক্ত যুক্তির খণ্ডন করিতেছেন। তিনি বলিতেছেন—"ন ; তদনুপপত্তেঃ, ব্যাব্যর্তভেদেন বিরোধো হি তন্মূলম্।" অর্থাৎ না, তাহা হইতে পারে না, উক্তরূপে ব্যাবৃত্তির ভেদের উপপত্তি হয় না। যেহেতু ব্যাবর্ত্যের ভেদের দ্বারা ঐক্যের অনুপপত্তিই ব্যাবৃত্তিভেদের কারণ। অর্থাৎ ব্যাবর্ত্য বা বিশেষ্যের ভেদ সিদ্ধ হইলে যদি ব্যাবর্ত্য দ্বয়ের ঐক্য না হয় তবেই ব্যাবৃত্তির ভেদ সিদ্ধ হইবে। যেমন বৃক্ষ ও শিংশপারূপ দুইটি ব্যাবর্ত্য ভিন্ন হওয়ায় অবৃক্ষব্যাবৃত্তি ও অশিংশপাব্যাবৃত্তি দুইটি ভিন্ন হয়। প্রশ্ন হইতে পারে—মূলকার বলিয়াছেন "ব্যাবর্ত্যভেদ বশত বিরোধই ব্যাবৃত্তি ভেদের মূল" কিন্তু বৃক্ষ ও শিংশপা রূপ ব্যাবর্ত্যের ভেদ থাকিলেও তাহাদের পরস্পরের কিন্তু বিরোধ নাই। কারণ শিংশপা বৃক্ষই হইয়া থাকে ; সুতরাং তাহাদের বিরোধ না থাকায় তাহাদের ব্যাবৃত্তির ভেদ কিরূপে সিদ্ধ হইবে ?

ইহার উত্তরে **দীধিতিকার** ব্যাবর্ত্যভেদের অর্থ করিয়াছেন—*একের দ্বারা অর্থাৎ অবৃক্ষব্যাবৃত্তিস্বরূপের দ্বারা ব্যাবর্ত্য অর্থাৎ বিশেষ্য (যাহাকে বিশেষিত করা হয়) যে আম্রাদি বৃক্ষ, তাহার অপর ব্যাবর্ত্য রূপ শিংশপা হইতে ভেদ সিদ্ধ হয় ; যেহেতু অবৃক্ষব্যাবৃত্তির দ্বারা আম্রাদিবৃক্ষও গৃহীত হয় বলিয়া তাহার দ্বারা অশিংশপারূপ আম্রাদি বৃক্ষের ব্যবৃত্তি না হওয়ায় ব্যাবর্ত্য বৃক্ষ হইতে ব্যাবর্ত্য শিংশপার ভেদ সিদ্ধ হয়। সুতরাং বৃক্ষ ও শিংশপার পরস্পর বিরোধ না থাকিলেও উক্তরূপে অবৃক্ষব্যাবৃত্তিরূপে বৃক্ষকে গ্রহণ করিলে নিয়তভাবে শিংশপার গ্রহণ না হওয়ায় উভয়ের (ব্যাবর্ত্য দ্বয়ের) ভেদ সিদ্ধ হয়। অতএব উহাদের ব্যাবৃত্তি দ্বয়ের ও ভেদ সাধিত হইবে।

দীধিতিকার উক্ত ব্যাবর্ত্যভেদের স্বরূপ বর্ণন প্রসঙ্গে উহার প্রকারভেদেরও উল্লেখ করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন একরূপে গৃহীত হইলে অপররূপে পরিত্যাগই ব্যাবর্ত্যভেদের স্বরূপ। যেমন অবৃক্ষব্যাবৃত্তিরূপে গৃহীত হইলে অশিংশপাব্যাবৃত্তিরূপে পরিত্যাগ হয়। এই ব্যাবর্ত্যভেদ প্রথমত দুই প্রকার। যথা :—একরূপে গৃহীত হইলে অপররূপে নিয়মতঃ পরিত্যাগ হয়। (১)। কোন একটি বস্তুকে একরূপে গ্রহণ করিলে (অর্থাৎ) অপর বস্তুর পরিত্যাগ হয়। (২)। উক্ত দ্বিতীয় ব্যাবর্ত্যভেদ আবার দুইপ্রকার। দুইটি ব্যাবর্ত্যের মধ্যে কোন একটির গ্রহণের দ্বারা অপরটির পরিত্যাগ (১)। আবার পরস্পরের দ্বারা পরস্পরের পরিত্যাগ। (২)। মোট ব্যাবর্ত্য ভেদ তিন প্রকার হইল। তাহার মধ্যে প্রথম ব্যবর্ত্যভেদ পরস্পর বিরুদ্ধ (গোত্ব ও অশ্বত্বের) পদার্থ দ্বয়ের। দ্বিতীয় যথা :—ব্যাপ্য ও ব্যাপকের ভেদ। তৃতীয়টির দৃষ্টান্ত ব্যভিচারী পদার্থদ্বয়ের।

দীধিতিকার "বিরোধ" শব্দের অর্থ করিয়াছেন "ঐক্যের অনুপপত্তি"। কারণ বৃক্ষও শিংশপা পরস্পরবিরুদ্ধ নয়, অথচ উহাদের ব্যাবৃত্তির ভেদ আছে। এইজন্য বিরোধের অর্থ

---

*"ব্যাবর্ত্যভেদঃ একেন ব্যাবর্ত্যস্য বিশেষ্যস্য ভেদোঽপরব্যাবর্ত্যাৎ" ইত্যাদি দীধিতি (চৌখাম্বা-সিরিজ) আত্মতত্ত্ব-বিবেক—৩২ পৃঃ

'অসামানাধিকরণ্য' না করিয়া 'ঐক্যানুপপত্তি' করা হইয়াছে। বৃক্ষ ও শিংশপার অসামানাধিকরণ্য না থাকিলেও পূর্বোক্তরূপে 'অনৈক্য' আছে।

পূর্বপক্ষী ব্যাবৃত্তির ভেদ বশতঃ সামর্থ্যের ও কারিত্বের ভেদ সাধন করিতে চাহিয়াছিলেন। তাহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিয়াছিলেন যে ব্যাবর্ত্যের ভেদ বশত যদি (ব্যাবর্ত্যদ্বয়ের) বিরোধ সিদ্ধ হয়, তাহা হইলেই ব্যাবৃত্তিদ্বয়ের ভেদ সিদ্ধ হইবে। কারণ ব্যাবর্ত্যদ্বয়ের বিরোধই ব্যাবৃত্তিদ্বয়ের ভেদসিদ্ধির কারণ। এখন সিদ্ধান্তী বলিতেছেন প্রকৃতস্থলে অর্থাৎ "কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুরাসমর্থ, যেহেতু অঙ্কুরাকারী" এই স্থলে "সামর্থ্য" ও "কারিত্বের" (ব্যাবর্ত্যদ্বয়ের) মধ্যে পরস্পর বিরোধ নাই। "সমর্থ" ও "কারী" এই দুইটি ব্যাবর্ত্যের কেন বিরোধ নাই, তাহা দেখাইবার জন্য মূলকার বলিয়াছেন "ন চ ন তাবন্মিথো ব্যাবর্ত্যপ্রতিক্ষেপাদ্ গোত্বাশ্বত্ববৎ, তথা সতি বিরোধাদন্যতরাপায়ে বাধাসিদ্ধ্যোরন্যতরপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ গোত্ব ও অশ্বত্ব যেমন পরস্পর পরস্পরের ব্যাবর্ত্যকে প্রতিক্ষেপ করায় তাহাদের (গোত্বটি, অশ্বত্বের ব্যাবর্ত্য অশ্বব্যক্তিকে প্রতিক্ষেপ করে, আবার অশ্বত্বটি, গোত্বের ব্যাবর্ত্য গোব্যক্তিকে প্রতিক্ষেপ করে, যেখানে গোত্ব থাকে তাহা অশ্ব হয় না, যেখানে অশ্বত্ব থাকে তাহা গো হয় না) বিরোধ থাকে; সেইরূপ সামর্থ্য ও কারিত্বের মধ্যে পরস্পর পরস্পরের ব্যাবর্তকে প্রতিক্ষেপ করে না বলিয়া তাহাদের ব্যাবর্ত্যের বিরোধ সিদ্ধ হয় না। যদি সামর্থ্য ও কারিত্বের পরস্পর কর্তৃক প্রতিক্ষেপ হইত তাহা হইলে, তাহাদের বিরোধ বশতঃ দুয়ের মধ্যে একের নিবৃত্তি হইলে বাধ বা অসিদ্ধি দোষের মধ্যে অন্যতরের প্রসক্তি হইয়া পড়িত। অর্থাৎ যদি সামর্থ্যের দ্বারা কারিত্বের প্রতিক্ষেপ হয় তাহা হইলে "যদি সমর্থ হইত তাহা হইলে কারী হইত" এই প্রসঙ্গে কারিত্বরূপ আপাদ্যের বাধ হইয়া পড়ে এবং যদি কারিত্বের দ্বারা সামর্থ্যের প্রতিক্ষেপ হয় তাহা হইলে সামর্থ্যরূপ আপাদকের অসিদ্ধি হয়। এইরূপে বাধ বা অসিদ্ধি দোষ হইলে বৌদ্ধের প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ানুমানই অনুপপন্ন হইয়া পড়িবে। এই জন্য বৌদ্ধকে স্বীকার করিতে হইবে যে সামর্থ্য ও কারিত্বের মধ্যে পরস্পর বিরোধ নাই। বিরোধ না থাকিলে তাহাদের ব্যাবৃত্তিদ্বয়ের ভেদ সিদ্ধ হয় না। ব্যাবৃত্তিভেদ সিদ্ধ না হইলে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ে পূর্বোক্তরূপে ব্যাপ্য ও ব্যাপকের অবিশেষ প্রসঙ্গই স্থির হইয়া যায়, উহার আর উদ্ধার হয় না। ইহাই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায়। এখানে একটি প্রশ্ন হইতে পারে যে মূলে আছে "ন চ ন তাবন্মিথঃ ব্যাবর্ত্যপ্রতিক্ষেপাদ্ গোত্বাশ্বত্ববৎ" ইত্যাদি অর্থাৎ ব্যাবর্ত্যের নিরাস হইলে বিরোধ সিদ্ধ হয়, যেমন অশ্বত্বের দ্বারা ব্যাবর্ত্য গোব্যক্তির এবং গোত্বের দ্বারা ব্যাবর্ত্য অশ্বব্যক্তির নিরাস হয়। সেই জন্য গোত্ব ও অশ্বত্বের বিরোধ আছে। কিন্তু ব্যাবর্ত্যের নিরাস হইলে যে বিরোধ থাকিবে এই কথা বলা যায় না, কারণ "ধূমবান্ বহ্নেঃ" ইত্যাদি স্থলে বহ্নিটি ধূমের ব্যভিচারী। এখানেও বহ্নির দ্বারা তপ্তায়ঃপিণ্ডে ধূমরূপ ব্যাবর্ত্যের নিরাস হয়, অথচ ধূম ও বহ্নির তো বিরোধ নাই। বহ্নি থাকিলে ধূম থাকিবে না—এইরূপ ত নিয়ম নাই, সুতরাং মূলের উক্ত বাক্য কিরূপে সঙ্গত হয়?

ইহার উত্তরে দীধিতিকার "ব্যাবর্ত্যস্য প্রতিক্ষেপাৎ" এই মূলের অর্থ করিয়াছেন "ব্যাবর্ত্যস্য নিয়মেন প্রতিক্ষেপণাৎ" অর্থাৎ যেখানে একের দ্বারা অপর ব্যাবর্ত্যের নিয়ত পরিত্যাগ হয় সেই স্থলেই বিরোধ সিদ্ধ হয় ইহাই বুঝিতে হইবে। বহ্নির দ্বারা ধূমের নিয়ত নিরাস হয় না বলিয়া ধূম ও বহ্নির স্থলে বিরোধ নাই। কিন্তু গোত্বের দ্বারা অশ্বের, অশ্বত্বের দ্বারা গোর নিয়ত প্রতিক্ষেপ হওয়ায় উহাদের বিরোধ আছে। আর এইরূপ মূলের অর্থ করায় মূলে যে "মিথঃ" পদটি আছে তাহা বিরুদ্ধস্থলে ব্যাবৃত্তি দুইটির অসামানাধিকরণ্যকে স্পষ্ট করিয়া বুঝাইবার জন্য ব্যবহৃত হওয়ায় ঐ "মিথঃ" পদের ব্যর্থতা হয় না।

তার পর মূলকার বলিয়াছেন গোত্ব ও অশ্বত্বের পরস্পর ব্যাবর্ত্য নিরাস বশতঃ যেরূপ বিরোধ আছে সেইরূপ সামর্থ্য ও কারিত্বের বিরোধ নাই। যদি বিরোধ থাকিত তাহা হইলে একের গ্রহণে অপরের পরিত্যাগ বশতঃ বাধ বা অসিদ্ধি অন্যতর দোষের প্রসঙ্গ হইত। কিন্তু মূলকারের উক্ত বচন অসঙ্গত। কারণ প্রকৃতস্থলে বৌদ্ধেরা "কুশূলস্থবীজ অঙ্কুরাসমর্থ যেহেতু তাহা অঙ্কুরাকারী" এই অনুমানের দ্বারা কুশূলস্থ বীজের অসামর্থ্য সাধন করিয়া "ক্ষেত্রস্থ বীজ সমর্থ যেহেতু তাহা কারী" ইত্যাদি রূপে ক্ষেত্রস্থ বীজের সামর্থ্য সাধন পূর্বক ক্ষেত্রস্থ বীজ ও কুশূলস্থবীজের ভেদ সাধন করেন। তাহাদের ভেদ সাধন করিলে ক্ষণিকত্বও সিদ্ধ হইয়া যায়। সুতরাং উক্ত বীজের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইলে তাহাকে দৃষ্টান্ত করিয়া "যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকম্" ইত্যাদি রূপে সত্তা হেতুর দ্বারা সর্বপদার্থের ক্ষণিকত্ব সাধন করেন। এইভাবে ক্ষণিকত্ব সাধনের প্রয়োজক রূপে সামর্থ্য ও অসামর্থ্য রূপ বিরুদ্ধ ধর্মের অধ্যাস বশতঃ কুশূলস্থ ও ক্ষেত্রস্থ বীজের ভেদ সাধন করিতে যাইয়া "কুশূলস্থ বীজ যদি অঙ্কুর সমর্থ হইত তাহা হইলে তাহা অঙ্কুর করিত" এই প্রকার প্রসঙ্গ এবং "কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুরে অসমর্থ যেহেতু তাহা অঙ্কুরাকারী" এই প্রকার বিপর্যয়ানুমান দেখাইয়াছেন। তাহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিয়াছেন সামর্থ্য ও কারিত্ব যদি গোত্ব ও অশ্বত্বের ন্যায় বিরুদ্ধ হইত তাহা হইলে উক্ত প্রসঙ্গে এবং বিপর্যয়ে বাধ বা অসিদ্ধি দোষ হইত। কিন্তু প্রসঙ্গটি আপত্তি স্বরূপ বলিয়া আপত্তিতে বাধটি দোষ নয় পরন্তু অনুকূল। যেমন যদি "বহ্নি থাকিত তাহা হইলে ধূম থাকিত" এইরূপ আপত্তি যেখানে করা হয়, সেখানে যে, আপাদ্য ধূমের অভাব আছে তাহা সহজেই অনুমেয়। এইরূপ আপত্তি মাত্রস্থলেই বাধ (আপাদ্যের অভাব) থাকে। আবার আপত্তি স্থলে যাহা আপাদক তাহা হেতুস্থানীয় বলিয়া পক্ষে হেতু (আপাদক) না থাকিলেও তাহাকে ধরিয়া লইয়া আপত্তি দেওয়া হয়; যেমন "পর্বতে যদি বহ্নি না থাকিত তাহা হইলে ধূম ও থাকিত না" এই স্থলে বহ্নির অভাবটি আপাদক, অতএব উহা হেতু স্থানীয়, আর ধূমাভাবটি আপাদ্য অতএব সাধ্য স্থানীয়। এখানে পর্বতে বহ্নির অভাব রূপ আপাদক নাই। অথচ উহা আরোপ করিয়া লইয়া বলা হইতেছে। সুতরাং আপত্তিতে পক্ষে হেতু না থাকা রূপ অসিদ্ধি ও দোষাবহ নয়।

অতএব মূলকার, পূর্বপক্ষী বৌদ্ধের উপর যে এই বাধ ও অসিদ্ধি দোষের আপত্তি করিলেন তাহা কিরূপে সঙ্গত হয়?

ইহার উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন—"বাধ ও অসিদ্ধি" ইহার অর্থ ধর্মীতে সাধ্য ও সাধনের অভাব। এইরূপ বলাতেও অর্থ পরিষ্কার হয় না—সেইজন্য পরে বলিলেন—সামর্থ্য ও কারিত্ব যদি গোত্ব ও অশ্বত্বের মত পরস্পর বিরুদ্ধ হয় তাহা হইলে অসমর্থ-ব্যাবৃত্তি এবং অকারিব্যাবৃত্তির মধ্যে একটি থাকিলে অন্যটির অভাব নিয়ত বিদ্যমান থাকায় অর্থাৎ অসমর্থব্যাবৃত্তি থাকিলে অকারিব্যাবৃত্তি থাকে না (বিরুদ্ধ বলিয়া) আবার অকারিব্যাবৃত্তি থাকিলে অসমর্থব্যাবৃত্তি থাকিতে পারে না বলিয়া প্রসঙ্গে (যদি সমর্থ হইত তাহা হইলে কারী হইত) সামর্থ্য ও কারিত্বের সামানাধিকরণ্য না থাকায় বিরোধ দোষ হয় বা ব্যভিচারদোষ হয়। যেমন সামর্থ্যের দ্বারা অসমর্থব্যাবৃত্তি থাকিলে কারীর দ্বারা অকারিব্যাবৃত্তি না থাকায় অসমর্থব্যাবৃত্তির অধিকরণে অকারিব্যাবৃত্তির অভাববশতঃ ব্যভিচার দোষ হয়। আবার কারীর দ্বারা অকারিব্যাবৃত্তি থাকিলে সমর্থের দ্বারা অসামর্থ্যব্যাবৃত্তি না থাকায় সাধ্যাসামানাধিকরণ্যরূপ বিরোধ দোষ হয়।

আর বিপর্যয়ে অর্থাৎ যাহা অকারী তাহা অসমর্থ এইরূপ বিপর্যয়ানুমানে ব্যভিচার দোষ হয়। যেমন যেখানে গোত্বাভাব থাকে সেখানে অশ্বত্বাভাব থাকে অথবা যেখানে অশ্বত্বাভাব থাকে সেখানে গোত্বাভাব থাকে, এইরূপ ব্যাপ্তি সিদ্ধ হয় না, ব্যভিচার দোষ থাকে; গোত্বাভাব অশ্বে আছে অথচ অশ্বে অশ্বত্বাভাব থাকে না। এইভাবে সামর্থ্য ও কারিত্ব পরস্পর গোত্বাশ্বত্বের ন্যায় বিরুদ্ধ হইলে বিপর্যয়ে অসামর্থ্যে অকারিত্বের ব্যভিচার এবং অকারিত্বে অসামর্থ্যের ব্যভিচার হইবে। এইভাবে সামর্থ্য ও কারিত্বের বিরোধ স্বীকার করিলে প্রসঙ্গে বিরোধ ও ব্যভিচার এবং বিপর্যয়ে ব্যভিচার দোষ হইলে বৌদ্ধেরা আর প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা কুশূলস্থ বীজের অসামর্থ্য সাধন করিতে পারিবেন না। সুতরাং গোত্ব ও অশ্বত্বের মত সামর্থ্য ও কারিত্বের তদন্যাপোহ (তদন্যব্যাবৃত্তি) রূপ বিরোধ স্বীকার করা যাইবে না। বিরোধ না থাকিলে ব্যাবৃত্তিদ্বয়ের ভেদ সিদ্ধ হইবে না। ব্যাবৃত্তিদ্বয়ের ভেদ সিদ্ধ না হইলে সামর্থ্য ও কারিত্ব এক পদার্থ হওয়ায় সেই পূর্বোক্ত সাধ্যাবিশিষ্টত্ব দোষ থাকিয়া যাইবে ইহাই সিদ্ধান্তিকর্তৃক বৌদ্ধের মত খণ্ডন করার অভিপ্রায়।

পূর্বোক্তরূপে সামর্থ্য ও কারিত্বের, গোত্ব ও অশ্বত্বের ন্যায় বিরোধ সিদ্ধ হইল না। এখন আবার পূর্বপক্ষীর অন্য প্রকারে কুশূলস্থ ও ক্ষেত্রস্থ বীজ দ্বয়ের ভেদ সাধন করিবার জন্য আশঙ্কা দেখাইয়া তাহা (সিদ্ধান্তী) খণ্ডন করিতেছেন—"নাপি তদাক্ষেপ-প্রতিক্ষেপাভ্যাং বৃক্ষত্বশিংশপাত্ববৎ, পরাপরভাবানভ্যুপগমাৎ। অভ্যুপগমে বা সমর্থস্যাপ্যা-করণমসমর্থস্যাপি করণং প্রসজ্যেত"।

বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্বের যেমন গ্রহণ ও পরিত্যাগ বশতঃ ব্যাবৃর্ত্যদ্বয়ের ভেদ সিদ্ধ হয় অর্থাৎ বৃক্ষত্বের দ্বারা আম্রাদির আক্ষেপ—অর্থাৎ গ্রহণ, শিংশপাত্বের দ্বারা সেই আম্রাদির পরিত্যাগ হেতু বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্বের যেমন ভেদ সিদ্ধ হয় সেইরূপ পরস্পর

ব্যাপ্যব্যাপকভাব বশত সামর্থ্য এবং কারিত্বের আক্ষেপ ও প্রতিক্ষেপদ্বারা ব্যাবৃত্তিদ্বয়ের ভেদ সিদ্ধ হইবে। এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে বলিতেছেন—না—বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্বের ন্যায় সামর্থ্য ও কারিত্বরূপ ব্যাবর্ত্যদ্বয়ের আক্ষেপ (গ্রহণ) প্রতিক্ষেপ (পরিত্যাগ) দ্বারা বিরোধ অর্থাৎ ঐক্যের অনুপপত্তি সিদ্ধ হইবে না। যেহেতু সামর্থ্য ও কারিত্বের পরস্পরভাব—ব্যাপ্যব্যাপকভাব স্বীকার করা হয় না। উহাদের ব্যাপ্যব্যাপকভাব স্বীকার করিলে সমর্থ হইতে কার্যের অকরণ অথবা অসমর্থ হইতে কার্য করণের আপত্তি হইবে। মূলকার যে "নাপি তদাক্ষেপপ্রতিক্ষেপাভ্যাং বৃক্ষত্বশিংশপাত্ববৎ" বলিয়াছেন দীধিতিকার তাহার অর্থ করিয়াছেন "তয়োঃ একেন ব্যাবর্ত্যয়োঃ অপরেণ আক্ষেপ-প্রতিক্ষেপাভ্যাং পরিগ্রহপরিত্যাগাভ্যাং দ্বিবিধাভ্যামুপদর্শিতাভ্যাম্"। অর্থাৎ সেই সামর্থ্য ও কারিত্ব এই উভয়ের মধ্যে একরূপে একটি ব্যাবর্ত্য হইলে অন্য রূপে অপরটি পূর্ব-দর্শিত দুই প্রকার আক্ষেপ ও প্রতিক্ষেপ অর্থাৎ গ্রহণ ও ত্যাগের দ্বারা বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্বের মতও (বিরোধ সিদ্ধ হয় না)। দীধিতিকার পূর্বে তিন প্রকার ব্যাবর্ত্য-ভেদের কথা বলিয়াছিলেন। যথা—দুইটি ব্যাবর্ত্যের মধ্যে একরূপে একটিকে গ্রহণ করিলে অপরটি নিয়তই (অবশ্যই) পরিত্যক্ত হয়। যেমন গোত্ব ও অশ্বত্বের মধ্যে অগোব্যাবৃত্তিরূপে ব্যাবর্ত্য-গোত্বটি গৃহীত হইলে, অনশ্বের ব্যাবৃত্তি হয় না। (কারণ অগোব্যাবৃত্তিরদ্বারা অশ্বও ব্যাবৃত্ত হওয়ায় অশ্বভিন্ন অনশ্বব্যাবৃত্তি হইতে পারে না) বলিয়া অশ্বত্বটি অবশ্যই পরিত্যক্ত হয়।

দ্বিতীয় যথা—দুইটি ব্যাবর্ত্যের মধ্যে যে কোন একটি ব্যাবর্ত্য একরূপে গৃহীত হইলে তাহার দ্বারা অপরটির পরিত্যাগ হয়। যেমন যে দুইটি পদার্থের মধ্যে ব্যাপ্য-ব্যাপকভাব আছে; যেমন বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্ব। বৃক্ষত্ব ব্যাপক। শিংশপাত্ব ব্যাপ্য। এই দুইটির মধ্যে ব্যাপক বৃক্ষত্ব অবৃক্ষব্যাবৃত্তিরূপে গৃহীত হইলে ব্যাপ্য শিংশপাত্বটি পরিত্যক্ত হয়। কারণ অবৃক্ষব্যাবৃত্তিরূপে আম্রবৃক্ষ গৃহীত হইলে অশিংশপা ব্যাবৃত্তি না হওয়ায় শিংশপাত্ব পরিত্যক্ত হয়।

তৃতীয় যথা—দুইটি ব্যাবর্ত্যের মধ্যে একটির গ্রহণে অপরটির পরিত্যাগ আবার অপরটির গ্রহণে অন্যটির পরিত্যাগ—পরস্পরের দ্বারা পরস্পরের পরিত্যাগ। যেমন যবত্ব ও অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব (যে বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে সেই বীজে অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব নামক বিশেষ ধর্ম স্বীকার করা হয়)। এই যবত্ব এবং অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বটি পরস্পর পরস্পরের ব্যভিচারি; যে যবে অঙ্কুর উৎপন্ন হইতেছে না সেই যবে যবত্ব আছে কিন্তু অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব নাই। আবার যে ধানে অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব আছে তাহাতে যবত্ব নাই। এই জন্য উক্ত দুইটি ব্যাবর্ত্যের মধ্যে পরস্পরের দ্বারা পরস্পরের পরিত্যাগ হয়। এই তিন প্রকার ব্যাবর্ত্য-ভেদের মধ্যে প্রস্তাবিত সামর্থ্য ও কারিত্বে প্রথম প্রকার ব্যাবর্ত্যভেদ নাই—ইহা গ্রন্থ-কার পূর্বেই বলিয়া আসিয়াছেন। এখন সামর্থ্য ও কারিত্বের মধ্যে যে দ্বিতীয় প্রকার

ব্যাবর্ত্যভেদ নাই তাহা (মূলকার) "নাপি তদাক্ষেপপ্রতিক্ষেপাভ্যাং বৃক্ষত্বশিংশপাত্ববৎ, পরাপরভাবানভ্যুপগমাৎ" ইত্যাদি গ্রন্থে বলিতেছেন। বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্বের মধ্যে বৃক্ষত্ব পর অর্থাৎ ব্যাপক এবং শিংশপাত্ব অপর অর্থাৎ ব্যাপ্য। ইহাদের মধ্যে বৃক্ষত্বকে গ্রহণ করিলে শিংশপাত্ব পরিত্যক্ত হইতে পারে। অবৃক্ষব্যাবৃত্তিরূপে আম্রবৃক্ষ গৃহীত হইলে আম্রও অশিংশপা বলিয়া অশিংশপার ব্যাবৃত্তি না হওয়ায় শিংশপাত্ব পরিত্যক্ত হয়। এইরূপ সামর্থ্য এবং কারিত্বের মধ্যে ব্যাপ্যব্যাপকভাব স্বীকৃত নাই বলিয়া একের গ্রহণে অপরের পরিত্যাগ হয় না। সুতরাং সামর্থ্য ও কারিত্বের মধ্যে দ্বিতীয় প্রকার ব্যাবর্ত্যভেদও নাই। ব্যাবর্ত্যভেদ না থাকার উহাদের ব্যাবৃত্তির ভেদ সিদ্ধ হইতে পারে না। তৃতীয় প্রকার ব্যাবর্ত্যভেদের কথা মূলকার সাক্ষাৎ বলেন নাই। এই জন্য দীধিতিকার মূলের "বৃক্ষত্বশিংশপাত্ববৎ" ইহার ব্যাখ্যায় "বৃক্ষত্বশিংশপাত্ববৎ, যবত্বাঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ববচ্চ" এবং "পরাপরভাবানভ্যুপগমাৎ" এর ব্যাখ্যায় "পরাপরভাবেতি মিথোব্যভিচারস্যাপ্যুপলক্ষকম্" এই কথা বলিয়াছেন। অর্থাৎ তাঁহার মতে মূলে যে বৃক্ষত্বশিংশপাত্ব আছে তাহা যবত্ব, অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বের উপলক্ষণ এবং যে পরাপরভাব আছে তাহা ব্যভিচারের উপলক্ষণ। তাহা হইলে মূলের উক্ত বাক্য হইতে এইরূপ আর একটি বাক্য হইবে যথা—"নাপি তদাপেক্ষপ্রতিক্ষেপাভ্যাং যবত্বাঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ববৎ মিথো ব্যভিচারানভ্যুপগমাৎ।" অর্থাৎ যবত্ব ও অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বের মধ্যে পরস্পর ব্যভিচারবশত পরস্পরের গ্রহণে পরস্পরের যেমন পরিত্যাগ হয় বলিয়া ব্যাবর্ত্যভেদ সিদ্ধ হয় সেইরূপ সামর্থ্য ও কারিত্বের মধ্যে পরস্পরের গ্রহণে পরস্পরের পরিত্যাগবশত ব্যাবর্ত্যভেদ সিদ্ধ হইবে না; কারণ উক্ত সামর্থ্য ও কারিত্বের পরস্পর ব্যভিচার স্বীকার করা হয় না। সুতরাং "নাপি তদাক্ষেপপ্রতিক্ষেপাভ্যাং বৃক্ষত্বশিংশপাত্ববৎ পরাপরভাবানভ্যুপগমাৎ"। এই মূল গ্রন্থের সংক্ষেপে অর্থ হইল—বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্বের এবং যবত্ব ও অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বের মধ্যে যেমন একের গ্রহণে অপরের পরিত্যাগ বশতঃ ব্যাবর্ত্যভেদ আছে সেইরূপ সামর্থ্য ও কারিত্বের মধ্যে ব্যাবর্ত্যভেদ নাই; যেহেতু বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্বের মধ্যে যেরূপ ব্যাপ্যব্যাপকভাব এবং যবত্ব ও অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বের মধ্যে যেরূপ পরস্পর ব্যভিচার আছে, সামর্থ্য ও কারিত্বের মধ্যে সেরূপ ব্যাপ্যব্যাপকভাব বা পরস্পর ব্যভিচার স্বীকার করা হয় না।

সামর্থ্য ও কারিত্বের ব্যাপ্যব্যাপকভাব বা পরস্পর ব্যভিচার স্বীকার করিলে কি ক্ষতি—এইরূপ আশঙ্কায় মূলকার বলিয়াছেন—"অভ্যুপগমে বা সমর্থস্যাপি অকরণম্ অসমর্থস্যাপি বা করণং প্রসজ্যেত।" অর্থাৎ সামর্থ্য ও কারিত্বের ব্যাপ্যব্যাপকভাব বা পরস্পর ব্যভিচার স্বীকার করিলে সমর্থের পক্ষেও কার্য না করার অথবা অসমর্থের পক্ষেও কার্য করার আপত্তি হইবে।

উক্ত মূলের অর্থ করিতে গিয়া দীধিতিকার বলিয়াছেন সামর্থ্য ব্যাপক হইলে যাহা সমর্থ তাহাও কখন কার্য করিবে না। সামর্থ্য ব্যাপক বলিয়া কারিত্ব অর্থাৎ কার্যকারিত্বকে

ছাড়িয়াও থাকিতে পারে। সেই হেতু যাহা সমর্থ তাহা কখনও না কখনও কার্য করিবে না। আর যদি কারিত্বটি ব্যাপক হয়, সামর্থ্য হয় ব্যাপ্য তাহা হইলে কারিত্ব সামর্থ্যের অধিকরণভিন্ন স্থলে অর্থাৎ অসামর্থ্যের অধিকরণেও থাকিতে পারে বলিয়া যাহা অসমর্থ তাহাও কখন না কখন কার্য করিবে।

আর সামর্থ্য ও কারিত্ব পরস্পর পরস্পরের ব্যভিচারী হইলে সমর্থের কার্য না করা এবং অসমর্থের কার্য করা এই উভয়দোষের আপত্তি হইবে। অর্থাৎ সামর্থ্য যদি কারিত্বকে ছাড়িয়া থাকে তাহা হইলে সমর্থবস্তু কখনও কার্য করিবে না এবং অসমর্থ বস্তুও কখনও কার্য করিবে। এইরূপ কারিত্ব যদি সামর্থ্যকে ছাড়িয়া থাকে তাহা হইলে অসমর্থ বস্তুও কার্য করিবে না—এইরূপে প্রত্যেকে উভয় দোষের আপত্তি হইবে।

যদি বলা যায় সমর্থের কার্য না করার এবং অসমর্থের কার্য করার আপত্তি হইলে ক্ষতি কি।

ইহার উত্তরে বলা হয় সমর্থ যদি কার্য না করে তাহা হইলে বৌদ্ধেরা যে "কুশূলস্থ বীজ যদি সমর্থ হইত তাহা হইলে অঙ্কুরকারী হইত" এইরূপ প্রসঙ্গে অর্থাৎ তর্ক (আপত্তি) প্রয়োগ করে সেই তর্কে যাহা অবশ্য প্রয়োজনীয় সামর্থ্যে কারিত্বের ব্যাপ্তি তাহা সিদ্ধ হয় না। কারণ সমর্থও যদি কার্য না করে তাহা হইলে কারিত্বের অভাবের অধিকরণে সামর্থ্যটি বিদ্যমান হওয়ায় সামর্থ্যে কারিত্বের ব্যভিচার থাকিল। আর অসমর্থও যদি কার্য করে তাহা হইলে বিরোধ হইবে। অর্থাৎ "যাহা কার্য করে না তাহা অসমর্থ" এইরূপ বিপর্যয়রূপ অনুমানের দ্বারা বৌদ্ধেরা অসামর্থ্য ও কার্যকারিতার অসামানাধিকরণ্যরূপ বিরোধ দেখান। অর্থাৎ বৌদ্ধেরা বলেন—যাহা সমর্থ তাহা করে, আর যাহা করে না তাহা অসমর্থ; যেমন ক্ষেত্রস্থ বীজ সমর্থ তাহা অঙ্কুর করে; আর কুশূলস্থ বীজ করে না, সুতরাং তাহা অসমর্থ। অসামর্থ্যের অধিকরণে কারিত্ব থাকে না। এই অসামর্থ্যের অধিকরণে কারিত্বের না থাকাই বিরোধ। সুতরাং এই বিরোধই অসমর্থের কার্যকারিতার প্রতিবন্ধক হয়। অতএব অসমর্থ কখনও কার্য করিতে পারে না। উক্ত বিরোধবশতঃ অসমর্থও কার্য করিবে ইহা বলা যায় না। যদি বল উক্তবিরোধ অর্থাৎ অসামর্থ্যের অধিকরণে কারিত্বের না থাকা—ইহা স্বীকার করি না তাহা হইলে বৌদ্ধদের গোড়ায়ই গলদ থাকিয়া যাইবে। অর্থাৎ বৌদ্ধেরা প্রথমে যে বলিয়াছিল বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গবশতঃ ক্ষেত্রস্থবীজ ও কুশূলস্থবীজ পরস্পর ভিন্ন—এখন অসমর্থও কার্য করে—অসামর্থ্যের অধিকরণে কারিত্ব থাকে ইহা স্বীকার করিলে কুশূলস্থবীজেও কারিত্ব এবং ক্ষেত্রস্থবীজেও কারিত্ব থাকায় বিরুদ্ধধর্মের সংসর্গসিদ্ধ হইল না। তাহার ফলে ভেদ সিদ্ধ না হওয়ায় বৌদ্ধের ক্ষণিকত্ব অনুমান অসিদ্ধ হইয়া যাইবে।

এ পর্যন্ত দেখা গেল যে সামর্থ্য ও কারিত্বের, গোত্ব ও অশ্বত্বের মত অথবা বৃক্ষত্ব ও শিংশপাত্বের মত অথবা যবত্ব ও অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বের মত নিজের (ব্যাবৃত্তির) ব্যাবর্ত্যের ভেদ

হেতুক যে বিরোধ তাহা সিদ্ধ হইল না। এখন আর এক প্রকারে আশঙ্কা হয় যে—ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদকের যাহা উপাধি, সেই উপাধির ব্যাবর্ত্যভেদ বশত ব্যাবৃত্তির ভেদ সিদ্ধ হউক। যেমন কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের ব্যাবৃত্তিভেদ। প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্বই কার্যত্ব এবং ধ্বংসপ্রতিযোগিত্বই অনিত্যত্ব। ঘট, প্রাগভাবের প্রতিযোগী—এই জন্য ঘটকে কার্য বলা যায়। এইরূপ ঘটটি ধ্বংসরূপ অভাবেরও প্রতিযোগী এইজন্য উহাকে অনিত্য বলা যায়। কার্য ও অনিত্য ইহাদের ব্যাবৃত্তির ভেদ, পরস্পরের বিরোধবশত সিদ্ধ হয় না। কারণ গোত্ব ও অশ্বত্বের ব্যাবৃত্তি যেমন পরস্পর বিরোধবশত প্রসিদ্ধ হয়; কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের সেরূপ বিরোধ নাই। কার্যত্ব ও অনিত্যত্ব এক বস্তুতে থাকিতে পারে। কিন্তু কার্যত্বটি প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্বস্বরূপ বলিয়া কার্যত্বের ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদক হইতেছে প্রাগভাব তাহার উপাধি প্রাগভাবত্ব, সেই উপাধির ব্যবর্ত্য প্রাগভাব। প্রাগভাবত্বরূপ উপাধিটি ধ্বংসাভাব প্রভৃতি হইতে প্রাগভাবকে ব্যাবৃত্ত করে। এইজন্য প্রাগভাবত্বের ব্যাবর্ত্য হইতেছে প্রাগভাব। এইরূপ অনিত্যত্বের ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদক হইতেছে ধ্বংস। সেই অবচ্ছেদকের উপাধি হইতেছে ধ্বংসত্ব, আর ঐ উপাধির ব্যাবর্ত্য হইতেছে ধ্বংস। এইভাবে কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের ব্যাবৃত্তি-অবচ্ছেদকের উপাধির ব্যাবর্ত্যের ভেদ বশতঃ প্রাগভাবপ্রতিযোগী এবং ধ্বংসপ্রতিযোগীতে স্থিত ব্যাবৃত্তির ভেদ সিদ্ধ হউক। এই প্রকার প্রশ্নের উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"নাপি উপাধিভেদাৎ কার্যত্বনিত্যত্ববৎ; তদ-ভাবাৎ" অর্থাৎ কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের মধ্যে উপাধির ভেদ বশত যেরূপ বিরোধ আছে, সেইরূপ সামর্থ্য ও কারিত্বের মধ্যে উপাধির ভেদ বশত বিরোধ সিদ্ধ হয় না। যেহেতু এখানে (সামর্থ্য ও কারিত্বে) উপাধিই নাই।

মূলে যে "উপাধিভেদাৎ" এই বাক্যাংশটি আছে দীধিতিকার তাহার অর্থ করিয়াছেন "স্বাবচ্ছেদকোপাধিব্যাবর্ত্যভেদেন"। 'স্ব' অর্থাৎ ব্যাবৃত্তি, তাহার যে অবচ্ছেদক, তাহার যে উপাধি, তাহার (উপাধির) যাহা ব্যাবর্ত্য সেই ব্যাবর্ত্যের ভেদ বশতঃ। (স্বস্য অবচ্ছেদকস্য উপাধেঃ ব্যাবর্ত্যস্য ভেদেন)

যেমন কার্যত্ব ও অনিত্যত্ব স্থলে; কার্যত্ব—হইতেছে প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্ব এবং অনিত্যত্ব হইতেছে ধ্বংসপ্রতিযোগিত্ব। এই প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্বরূপ কার্যত্বের ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদক প্রাগভাব। সেই অবচ্ছেদকের উপাধি হইতেছে 'প্রাগভাবত্ব' সেই প্রাগভাবত্বরূপ উপাধির ব্যাবর্ত্য হইতেছে প্রাগভাব। এইরূপ ধ্বংসপ্রতিযোগিত্বস্বরূপ অনিত্যত্বের ব্যাবর্ত্য হইতেছে ধ্বংস, তাহার উপাধি ধ্বংসত্ব, সেই ধ্বংসত্বরূপ উপাধির ব্যাবর্ত্য হইতেছে ধ্বংস। সুতরাং ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদকের উপাধির ব্যাবর্ত্যদ্বয় যথাক্রমে প্রাগভাব ও ধ্বংস হওয়ায় এবং তাহাদের ভেদ বশতঃ কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের বিরোধ হয়। পূর্বপক্ষী বলিতেছেন পূর্বোক্তভাবে কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের যেরূপ ব্যাবৃত্তি অবচ্ছেদক উপাধি ব্যাবর্ত্যের ভেদ বশতঃ বিরোধ দেখা যায়, সেইরূপ সামর্থ্য ও কারিত্বেরও স্বাবচ্ছেদক-উপাধি-ব্যাবর্ত্যের ভেদ বশতঃ

বিরোধ সিদ্ধ হইবে। ঐরূপে বিরোধ সিদ্ধ হইলে সামর্থ্য ও কারিত্বের ব্যাবৃত্তির ভেদ সাধিত হইবে। আর ঐ ভেদ সাধিত হইলে পূর্বকথিত সাধ্যাবিশেষ দোষ বারিত হইয়া প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গসিদ্ধি ও তাহার ফলে ভেদসিদ্ধি এবং ভেদসিদ্ধির দ্বারা ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইবে। ইহাই পূর্বপক্ষীর অভিপ্রায়।

পূর্বপক্ষীর উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিতেছেন—না। তাহা হইতে পারে না। কারণ কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদকের উপাধি প্রাগভাবত্ব ও ধ্বংসত্ব, তাহার ব্যাবর্ত্য প্রাগভাব ও ধ্বংসের ভেদ আছে বলিয়া যেরূপ তাহাদের বিরোধ সিদ্ধ হয়, সেইরূপ সামর্থ্য ও কারিত্বের ব্যাবৃত্তির কোন উপাধি না থাকায় বিরোধ সিদ্ধ হয় না। অথবা পরস্পরব্যভিচারী (যবত্ব অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব) পদার্থের মধ্যে যেরূপ বিরোধ আছে সামর্থ্য ও কারিত্বের মধ্যে সেরূপ বিরোধ নাই, কারণ সামর্থ্য ও কারিত্বের মধ্যে পরস্পর ব্যভিচার নাই—এই কথা পূর্বে বলা হইয়াছিল। ইহার দ্বারা প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্বরূপকার্যত্ব এবং ধ্বংসপ্রতিযোগিত্বরূপঅনিত্যত্বের মধ্যে পরস্পর ব্যভিচার থাকায় কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের বিরোধের মত সামর্থ্য ও কারিত্বের যে বিরোধ নাই তাহা প্রকারান্তরে বলা হইয়া গিয়াছে। সুতরাং পরে আবার কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের উল্লেখ করা সঙ্গত হয় না। অথচ মূলকার উপাধির ভেদ বশত কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের ন্যায় সামর্থ্য ও কারিত্বের ব্যাবর্ত্যের ভেদ হইতে পারে না—এই কথা বলিয়াছেন। সেই হেতু এখানে কার্যত্বকে প্রাগভাবপ্রতিযোগিত্বস্বরূপ না ধরিয়া প্রাগভাবাবচ্ছিন্নসত্ত্বই কার্যত্ব এবং ধ্বংসপ্রতিযোগিত্বই অনিত্যত্ব ইহা না ধরিয়া ধ্বংসাবচ্ছিন্নসত্ত্বই অনিত্যত্ব মূলের এইরূপ অর্থ করিলে আর পুনরুক্তি দোষ হয় না। দীধিতিকার কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের উক্ত শেষোক্ত অর্থই গ্রহণ করিয়াছেন। যাহা হউক কার্যত্ব ও অনিত্যত্বের যেমন উপাধির ভেদ আছে সামর্থ্য ও কারিত্বের সেইরূপ কোন উপাধি না থাকায় উপাধির ভেদ নাই—ইহাই সিদ্ধান্তিকর্তৃক পূর্বপক্ষীর উপর প্রত্যুত্তর।

এখানে আর একটি প্রশ্ন হইতে পারে যে বৌদ্ধমতে অভাব পদার্থ অলীক স্বীকৃত হইয়াছে, সুতরাং তাঁহাদের মতে প্রাগভাবাবচ্ছিন্নসত্ত্বরূপ কার্যত্ব এবং ধ্বংসাবচ্ছিন্নসত্ত্বরূপ অনিত্যত্ব কিরূপে সিদ্ধ হয় এবং অভাবের ব্যাবর্ত্যত্বই বা কিরূপে সম্ভব? ইহার উত্তরে বলা হয় যে বৌদ্ধেরা অভাবকে পারমার্থিক স্বীকার না করিলেও ব্যবহারিক স্বীকার করেন। অথবা নৈয়ায়িকমতানুসারে অভাব স্বীকার করিয়া তদ্‌ঘটিত কার্যত্ব প্রভৃতি ও অভাবের ব্যাবর্ত্ত্যত্ব বলা হইয়াছে। সুতরাং কোন দোষ নাই। যাহা হউক এযাবৎ দেখান হইল যে, সামর্থ্য ও কারিত্বের নিজ নিজ ব্যাবৃর্ত্ত্যের ভেদ বশত বিরোধ নাই এবং উপাধির ব্যাবর্ত্ত্যের ভেদবশতও বিরোধ নাই।

উপাধির ব্যাবর্ত্ত্যের ভেদ বশত বিরোধ নাই কেন? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিয়াছেন—সামর্থ্য ও কারিত্বের ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদক উপাধিই নাই।

এখন পূর্বপক্ষী বৌদ্ধ যদি বলেন—বোধক শব্দই উপাধি অর্থাৎ সামর্থ্য এবং কারিত্বের বোধক শব্দকেই উহাদের ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদকের উপাধি বলিব—যেমন—যাহা সমর্থ (ক্ষেত্রস্থবীজ) তাহাতে অসামর্থ্যব্যাবৃত্তি থাকে, আর সেই সমর্থ বীজে 'সমর্থ' এই শব্দটি বাচ্যতা সম্বন্ধে থাকে বলিয়া উক্ত সমর্থশব্দটি সামর্থ্যের ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদক হইল; আর ঐ 'সমর্থ' শব্দে যে 'স' অব্যবহিতোত্তর অ অব্যবহিতোত্তর···ইত্যাদি ক্রমে অত্বরূপ আনুপূর্বী আছে তাহাই উক্ত সামর্থ্যের ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদকের উপাধি। পূর্বে মূলের উপাধি শব্দের অর্থ করা হইয়াছে "স্বাবচ্ছেদকোপাধি" এবং "উপাধিভেদাৎ" শব্দের অর্থ করা হইয়াছে উক্ত উপাধির ব্যাবর্ত্ত্যের ভেদ বশতঃ। সুতরাং শব্দ অর্থাৎ শব্দবৃত্তি আনুপূর্বীককে উপাধি বলিলে—এইরূপ অর্থ হইবে যে সামর্থ্য বা কারিত্বের 'স্ব' অর্থাৎ ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদক যে "সামর্থ্য" ও "কারিত্ব" রূপ শব্দ তাহার উপাধি অর্থাৎ তদ্বৃত্তি আনুপূর্বী॥ অনেক বর্ণের সমুদায়াত্মক শব্দের ধর্ম হইতেছে আনুপূর্বী অর্থাৎ পৌর্বাপর্য। যেমন "ঘট" একটি শব্দ। এই শব্দটি যথাক্রমে—ঘ্, অ, ট্ অ এই চারটি বর্ণের সমষ্টি স্বরূপ। সুতরাং ঘ্ এর অব্যবহিত পরে আছে—অ, অ এর অব্যবহিত পরে আছে ট্ তার অব্যবহিত পরে আছে অ। সুতরাং উক্ত চারিটি বর্ণরূপ ঘট শব্দটি ঘ্ অব্যবহিতোত্তর অ, অব্যবহিতোত্তর ট্ অব্যবহিতোত্তর অ স্বরূপ। অতএব ঘ অব্যবহিতোত্তর······অত্ব ধর্মরূপ আনুপূর্বীটি উক্ত শব্দবৃত্তি ধর্ম হইল।

যে ধর্ম যাহাতে থাকে তাহাকে তাহার উপাধি বলে। যেমন নীলঘটে থাকে যে 'নীলঘটত্ব' তাহা নীলঘটের উপাধি। এইরূপ 'সমর্থ' ইত্যাকার শব্দটি অবচ্ছেদক তাহাতে থাকে আনুপূর্বী। সুতরাং সমর্থশব্দবৃত্তি স অব্যবহিতোত্তর····· অত্বরূপ আনুপূর্বীই সামর্থ্যের ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদকের উপাধি। এইভাবে 'কারিত্বের' ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদকের উপাধি হইবে 'কারিত্ব' শব্দবৃত্তি ক অব্যবহিতোত্তর······অত্বরূপ আনুপূর্বী।

এইভাবে ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদককের উপাধির ভেদবশত ব্যাবর্ত্ত্যের ভেদ সিদ্ধ হইবে। পূর্বপক্ষীর এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে মূলকার সিদ্ধান্তীর পক্ষ হইয়া বলিতেছেন "নাপি শব্দমাত্রমুপাধিঃ, পর্যায়শব্দোচ্ছেদপ্রসঙ্গাৎ।"

অর্থাৎ শব্দের আনুপূর্বীর ভেদই উপাধি অর্থাৎ সামর্থ্য ও কারিত্বের বিরোধ-নির্বাহক—ইহা হইতে পারে না। যেহেতু উক্ত শব্দানুপূর্বীর ভেদ বশত বাচক শব্দের ভেদে যদি বাচ্য অর্থের ব্যাবৃত্তির ভেদ সম্পাদিত হয় তাহা হইলে পর্যায় শব্দের উচ্ছেদের আপত্তি হইবে।

ভিন্নানুপূর্বীক শব্দসকল যদি একজাতীয় পদার্থকেই বুঝায় তাহা হইলে উক্ত বিভিন্ন আনুপূর্বীক শব্দগুলিকে পর্যায় শব্দ বলে। মোট কথা যেখানে বিভিন্ন শব্দের শক্যতাবচ্ছেদক অভিন্ন হয় সেইখানে সেই বিভিন্ন শব্দগুলি পর্যায়শব্দ বলিয়া ব্যবহৃত হয়। যেমন—'দেব' 'সুর' এই দুইটি শব্দের আনুপূর্বী ভিন্ন অথচ ইহারা এক দেবত্ব জাতিবিশিষ্ট পদার্থকে

বুঝাইতেছে অর্থাৎ উক্ত দুইটি শব্দের শক্যতাবচ্ছেদক* একই দেবত্ব বলিয়া ঐ শব্দ দুইটিকে পর্যায়শব্দ বলা হয়।

এখন এখানে "দেবতা" স্বরূপ বাচ্য অর্থের বাচক শব্দ দুইটি "সুর" ও "দেব"। এই শব্দদুইটির ভেদবশতঃ যদি তাহাদের বাচ্যের ব্যাবৃত্তি ভিন্ন হইত অর্থাৎ "সুর" শব্দের দ্বারা "অসুরব্যাবৃত্তি" এবং "দেব" শব্দের দ্বারা "অদেবব্যাবৃত্তি" রূপ অর্থের ব্যাবৃত্তি দুইটি ভিন্ন হইত তাহা হইলে ঐ দুইটি শব্দের শক্যতাবচ্ছেদক ভিন্ন হওয়ায় উহারা আর পর্যায় শব্দ হইতে পারিত না। এইরূপ সর্বত্রই পর্যায় শব্দের উচ্ছেদ হইয়া যাইত। সুতরাং সামর্থ্য ও কারিত্বের ব্যাবৃত্তির অবচ্ছেদকের উপাধি হইল শব্দ অর্থাৎ শব্দের আনুপূর্বী—ইহা কোন মতেই সিদ্ধ হয় না। এখন যদি বৌদ্ধগণ বলেন সামর্থ্য প্রকারক জ্ঞান (ইহা সমর্থ এই জ্ঞান) এবং কারিত্বপ্রকারকজ্ঞান (ইহা কারী এইরূপ জ্ঞান) দুইটি পরস্পর ভিন্ন বলিয়া ঐ জ্ঞানের ভেদই সামর্থ্য ও কারিত্বের ভেদক হইবে। ইহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিতেছেন—"নাপি বিকল্পভেদঃ, স্বরূপকৃতস্য তস্য ব্যাবৃত্তিভেদকত্বে অসমর্থব্যাবৃত্তেরপি ভেদপ্রসঙ্গাৎ, বিষয়কৃতস্য তু তস্য ভেদকত্বেঽন্যোঽন্যাশ্রয়প্রসঙ্গাৎ।"

অর্থাৎ জ্ঞানের ভেদও সামর্থ্য এবং কারিত্বের উপাধি নয়। কারণ জ্ঞানস্বরূপই যদি ব্যাবৃত্তির ভেদক হয়, তাহা হইলে অসমর্থব্যাবৃত্তিরও ভেদের আপত্তি হয়। বিষয়দ্বারা জ্ঞান ব্যাবৃত্তির ভেদক হইলে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষের প্রসঙ্গ হয়। সিদ্ধান্তীর অভিপ্রায় এই—বৌদ্ধমতে সবিকল্প জ্ঞানকে বিকল্প বলে। বৌদ্ধেরা উক্ত জ্ঞানের ভেদবশতঃ যদি ব্যাবৃত্তির ভেদ স্বীকার করেন, তাহা হইলে তাঁহাদের মতে "যদি সমর্থ হয়, তবে কারী হয়" এইরূপ প্রসঙ্গে, সামর্থ্যটি হেতুস্থানীয় হওয়ায় তাহাতে কারিত্বের ব্যাপ্তি এবং পক্ষবৃত্তিতা (পক্ষধর্মতা) থাকায়; ব্যাপ্তিজ্ঞান এবং পক্ষধর্মতাজ্ঞানের ভেদবশতঃ সামর্থ্যটির ব্যাবৃত্তি অর্থাৎ অসামর্থ্যব্যাবৃত্তিরও ভেদ প্রসঙ্গ হইবে। বৌদ্ধমতে ব্যাপ্তিজ্ঞান এবং পক্ষধর্মতাজ্ঞান ভিন্ন ভিন্ন ভাবে অনুমিতির প্রতি কারণ। ব্যাপ্তিবিশিষ্ট পক্ষধর্মতাজ্ঞানরূপ একটি বিশিষ্ট জ্ঞানকে তাঁহারা কারণ বলেন না। "যদি সমর্থ হয় তাহা হইলে কারি হয়" এইরূপ প্রসঙ্গে কারিত্বটি আপাদ্য—সাধ্য স্থানীয় এবং সামর্থ্যটি আপাদক—হেতুস্থানীয়। আপাদকের দ্বারা আপাদ্যের আপাদন করিতে হইলে আপাদকে আপাদ্যের ব্যাপ্তিজ্ঞান এবং পক্ষধর্মতা জ্ঞানের প্রয়োজন। উক্ত ব্যাপ্তিজ্ঞান এবং পক্ষধর্মতাজ্ঞানের উভয়ের বিষয় আপাদক। সুতরাং ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞানদুইটি ভিন্ন হওয়ায় জ্ঞানের ভেদবশত ব্যাবৃত্তির ভেদ অনুসারে সামর্থ্যরূপ আপাদকের ব্যাবৃত্তি অর্থাৎ অসামর্থ্যব্যাবৃত্তিটিও ভিন্ন হইয়া পড়িবে। আর উহা ভিন্ন

*শব্দ বাচক, অর্থ বাচ্য। আর যাহা বাচ্য হইয়া বাচ্য অর্থে বর্ত্তমান ও বাচ্যের জ্ঞানে প্রকার বা বিশেষণ হয় তাহাকে প্রবৃত্তিনিমিত্ত বা শক্যতাবচ্ছেদক বলে। যেমন, ঘট শব্দের বাচ্য ঘটত্ববিশিষ্ট ঘটরূপ অর্থ। ঘট যেমন ঘট শব্দের বাচ্য, সেইরূপ ঘটত্বও ঘট শব্দের বাচ্য, আবার ঘটত্বটি বাচ্য ঘটে বিদ্যমান থাকে এবং 'ঘট' পদার্থের উপস্থিতি (জ্ঞান) তে ঘটত্বটি প্রকার হয়। সুতরাং 'ঘটত্ব'ই ঘট শব্দের শক্যতাবচ্ছেদক।

ভিন্ন হইলে সামর্থ্যরূপ একই হেতুতে ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞান না থাকায় কিরূপে ঐ হেতুর দ্বারা "কারিত্ব" রূপ আপাদ্যের অনুমান সিদ্ধ হইবে? ফলত "যদি সমর্থ হয় তবে কারী হয়" এইরূপ প্রসঙ্গই অসিদ্ধ হইয়া পড়িবে। জ্ঞানের স্বরূপত ভেদকে ব্যাবৃত্তির ভেদক স্বীকার করিলে একটি পদার্থ নানা হইয়া পড়ে। তাহাতে যে হেতুটি ব্যাপ্তিবিশিষ্ট, তাহা আর পক্ষধর্মতাবিশিষ্ট হয় না, পক্ষধর্মতাবিশিষ্ট হইবে অপর একটি পদার্থ। কারণ ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞান পরস্পর ভিন্ন। বৌদ্ধমতানুসারে ব্যাপ্তিজ্ঞান এবং পক্ষধর্মতা-জ্ঞান দুইটি যে ভিন্ন ভিন্ন ভাবে অনুমিতির প্রতি কারণ হয়, তাহা পূর্বেই বলা হইয়াছে। এখন যদি বৌদ্ধেরা বলেন—যৎ প্রকারক ব্যাপ্তিজ্ঞান তৎ প্রকারক পক্ষধর্মতাজ্ঞানই অনু-মিতির প্রতি কারণ অর্থাৎ ব্যাপ্তিজ্ঞানে যাহা প্রকার বা বিশেষণ হয়, পক্ষধর্মতা জ্ঞানে যদি তাহাই প্রকার বা বিশেষণ হয় তবে—ঐরূপ দুইটি জ্ঞান হইতে অনুমিতি হয়। উক্ত জ্ঞান দুইটির ধর্মী এক বা ভিন্ন হইতে পারে, তাহাতে কোন ক্ষতি নাই। যেমন—"ধূম বহ্নিব্যাপ্য" এবং "পর্বত ধূমবান্" এই দুইটি জ্ঞানের মধ্যে প্রথম জ্ঞানটি ব্যাপ্তিজ্ঞান, ঐ জ্ঞানে ধূমত্বটিও বিষয় হইয়াছে, উহা ধূমাংশে প্রকার। এইরূপ দ্বিতীয় জ্ঞানটি পক্ষ-ধর্মতাজ্ঞান, ঐ জ্ঞানেও ধূমাংশে ধূমত্বটি প্রকার হইয়াছে। সুতরাং একই ধূমত্ব প্রকারক ব্যাপ্তিজ্ঞান ও ধূমত্বপ্রকারক পক্ষধর্মতাজ্ঞান—এই দুইটি জ্ঞান হইতে "পর্বত বহ্নিমান্" এইরূপ অনুমিতি হইয়া যাইবে। প্রকৃত স্থলেও অর্থাৎ "কুশূলস্থবীজ কারী, যেহেতু তাহা সমর্থ" এইস্থলে সামর্থ্যপ্রকারকব্যাপ্তিজ্ঞান এবং সামর্থ্যপ্রকারক পক্ষধর্মতাজ্ঞান হইতে কারিত্বের অনুমিতি সিদ্ধ হইয়া যাইবে। ব্যাপ্তি বা পক্ষধর্মতার আশ্রয় ভিন্ন হইলেও কোন ক্ষতি নাই। ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে—বৌদ্ধ মতে প্রকারতাকেই ব্যাবৃত্তি বলা হয়। যেমন 'ঘটঃ' এইরূপ জ্ঞানে "ঘটত্ব"টি প্রকার, সেই ঘটত্বে প্রকারতা আছে; বৌদ্ধমতে এই "ঘটত্বের" স্বরূপ হইতেছে "অঘটব্যাবৃত্তি"। সুতরাং তন্মতে ব্যাবৃত্তিই প্রকারতা। এখন জ্ঞানের স্বরূপত ভেদবশত যদি ব্যাবৃত্তির ভেদ হয় তাহা হইলে ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মতাজ্ঞানের স্বরূপত ভেদবশত ব্যাবৃত্তিরূপ প্রকারতারও ভেদ হওয়ায় একপ্রকারক ব্যাপ্তিজ্ঞান এবং পক্ষধর্মতাজ্ঞানই বৌদ্ধমতে অসিদ্ধ হইয়া যায়। অতএব স্বরূপত জ্ঞানের ভেদকেও ব্যাবৃত্তির ভেদক বলা যায় না।

এখন যদি বলা যায় জ্ঞান স্বরূপত ব্যাবৃত্তির ভেদক না হইলেও নিজ নিজ বিষয়ের দ্বারা ব্যাবৃত্তির ভেদক হইবে। যেমন "ধূম বহ্নিব্যাপ্য" এবং "পর্বত ধূমবান" এই দুইটি জ্ঞানে একই "ধূমত্ব" বিষয় হওয়ায় জ্ঞান দুইটি পৃথক হইলেও (বিষয় এক হওয়ায়) ব্যাবৃত্তি ভিন্ন হইবে না। এখানে অধূমব্যাবৃত্তিরূপ একটি ব্যাবৃত্তি থাকিবে। যেখানে বিষয় ভিন্ন হইবে সেখানে ব্যাবৃত্তি ভিন্ন হইবে। যথা—গোত্ব ও অশ্বত্ব ইত্যাদিস্থলে। তাহার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন "বিষয়কৃতস্য তু তস্য ভেদকত্বেঽন্যোন্যাশ্রয়প্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ জ্ঞান যদি তাহার বিষয়ের দ্বারা ব্যাবৃত্তির ভেদক হয়, তাহা হইলে

অন্যোহন্যাশ্রয়দোষের আপত্তি হয়। কারণ বিষয়ের ভেদ হইলে জ্ঞানের ভেদ হইবে, আবার জ্ঞানের ভেদ হইলে বিষয়ের ভেদ সিদ্ধ হইবে। এইরূপে অন্যোহন্যাশ্রয়দোষের আপত্তি হইবে।

যদি বলা হয় ব্যাবৃত্তির ভেদের কোন নিমিত্ত অর্থাৎ প্রয়োজক না থাকিলেও ব্যাবৃত্তি ভেদের ব্যবহার হয়,—তাহা হইলে তাহার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন "ন চ নির্নিমিত্ত এবায়ং ব্যাবৃত্তিভেদব্যবহারঃ, অতিপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ বিনা প্রয়োজকে এই ব্যাবৃত্তির ভেদব্যবহার সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ উহা স্বীকার করিলে অতিব্যাপ্তিদোষ হইবে। যেমন প্রয়োজকব্যতিরেকে যদি সামর্থ্য ও কারিত্বের ভেদ সিদ্ধ হয়, তাহা হইলে অভিন্ন পদার্থেও ভেদ সিদ্ধ হউক। সুতরাং দেখা গেল এযাবৎ কোন রূপেই ব্যাবৃত্তির ভেদ সিদ্ধ হইতে পারিল না। ইহাই এযাবৎ নৈয়ায়িককর্তৃক বৌদ্ধমতের সামর্থ্যকে করণ বা ফলোপধান স্বীকার করিয়া খণ্ডন ॥৬॥

নাপি দ্বিতীয়ঃ। সা হি সহকারিসাকল্যং বা প্রাতিস্বিকী বা। ন তাবদাদ্যঃ পক্ষঃ, সিদ্ধসাধনাৎ, পরানভ্যুপগমেন হেত্বসিদ্ধেশ্চ। যৎ সহকারিসমবধানবৎ, তদ্ধি করোত্যেবেতি কো নাম নাভ্যুপৈতি,[১] যমুদ্দিশ্য সাধ্যতে। ন চাকরণকালে সহকারিসমবধানবত্ত্ব[২]মস্মাভিরভ্যুপেয়তে, যতঃ প্রসঙ্গঃ প্রবর্তেত ॥৭॥

অনুবাদঃ—(সামর্থ্যটি) দ্বিতীয় অর্থাৎ যোগ্যতাস্বরূপও নহে। সেই যোগ্যতা কি সহকারিসাকল্য (সহকারিসমূহ) অথবা প্রত্যেক কারণতাবচ্ছেদক জাতিস্বরূপ। প্রথম পক্ষ (সহকারিসাকল্য) নয়। যেহেতু (প্রথম পক্ষ স্বীকার করিলে) সিদ্ধসাধনদোষের আপত্তি এবং পরের (স্থিরবাদীর) অস্বীকার হেতুক হেত্বসিদ্ধি হয়। যাহা সহকারিসম্মিলনযুক্ত হয়, তাহা (কার্য) করেই —ইহা কে না স্বীকার করে—যাহার উদ্দেশ্যে সাধন করা হইতেছে! কার্যের অকরণকালে আমরা সহকারীর সম্মিলন স্বীকার করি না—যাহাতে প্রসঙ্গের প্রবৃত্তি হইতে পারে ॥ ৭ ॥

তাৎপর্য্যঃ—বৌদ্ধ সমস্ত পদার্থের ক্ষণিকত্ব স্বীকার করেন। তাহার সাধনের জন্য তাঁহারা "যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক" এইরূপ ব্যাপ্তি প্রদর্শন করেন। মূলকার নৈয়ায়িকের

১। (খ) পুস্তকোদ্ধৃত পাঠঃ—"নাভ্যুপগচ্ছতি

২। (খ) পুস্তকোদ্ধৃত পাঠঃ—"সমবধানবত্তা"।

পক্ষ হইতে বলিয়াছেন উক্ত ব্যাপ্তি সিদ্ধ হয় না। তাহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিয়াছিলেন—সামর্থ্য ও অসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ বশত পদার্থের ভেদ সিদ্ধ হইলে ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হওয়ায় সত্তা হেতুতে ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইবে। তাহার উত্তর নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন—বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ অসিদ্ধ। তাহাতে আবার বৌদ্ধ স্বপক্ষ সাধনের জন্য বলিয়াছিলেন—প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা পদার্থের ভেদ সিদ্ধ হইবে। যেমন "যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ, তাহা তখন সেই কার্য করে" এইরূপ তর্ক বা আপত্তিই প্রসঙ্গ; এবং "যাহা যখন যে কার্য করে না তাহা তখন সেই কার্যে অসমর্থ" এইরূপ ব্যাপ্তিই বিপর্যয়। এই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা পদার্থের ভেদ সিদ্ধ হইয়া ক্ষণিকত্ব সিদ্ধি ক্রমে উক্তব্যাপ্তি সিদ্ধ হইবে। বৌদ্ধের এইরূপ বাক্যের উত্তরে গ্রন্থকার নৈয়ায়িকপক্ষানুসারে বৌদ্ধের আপত্তির উত্তরে দুইটি বিকল্প করিয়াছিলেন—যথাঃ—"যাহা সমর্থ তাহা করে" এইস্থলে সামর্থ্যটি ফলোপধায়কস্বরূপ অথবা স্বরূপযোগ্যতাস্বরূপ। এইরূপ বিকল্প করিয়া এতক্ষণ সামর্থ্যের ফলোপধায়কত্ব খণ্ডন করিলেন। এখন দ্বিতীয় কল্প খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"নাপি দ্বিতীয়ঃ। সা হি সহকারিসাকল্যং বা প্রাতিস্বিকী বা।" অর্থাৎ সামর্থ্যটি দ্বিতীয়কল্পাত্মক বা স্বরূপযোগ্যতাত্মক নয়। কারণ স্বরূপযোগ্যতা দুই প্রকার হয় যথা—সহকারিসাকল্য এবং প্রত্যেক কারণতাবচ্ছেদকজাতীয়। এই দুইটি যোগ্যতার মধ্যে সামর্থ্যটি কোন্ প্রকার—ইহা বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন। উক্ত সামর্থ্যটি কি সহকারিসাকল্যরূপ অথবা প্রাতিস্বিক স্বরূপ?

যদি বলা যায় সামর্থ্যটি সহকারিসাকল্যস্বরূপ, তাহা হইলে তাহার উত্তরে মূলকার বলিতেছেন—"ন তাবদাদ্যঃ পক্ষঃ, সিদ্ধসাধনাৎ" ইত্যাদি। অর্থাৎ প্রথম পক্ষ হইতে পারে না। কারণ সিদ্ধসাধন দোষ হইবে এবং হেতুর অসিদ্ধিরূপ দোষের প্রসঙ্গ হইবে।

এখানে সিদ্ধসাধন ও হেত্বসিদ্ধিদোষ দুইটি যথাক্রমে বিপর্যয় ও প্রসঙ্গ স্থলে হইবে—এইরূপে ব্যুৎক্রমে বুঝিতে হইবে। যদিও প্রথমে প্রসঙ্গের পরে বিপর্যয়ের উল্লেখ হইয়াছিল, তথাপি এখানে অর্থের যোগ্যতা অনুসারে এইরূপ ব্যুৎক্রমে বুঝিতে হইবে। যেমনঃ—"যাহা সমর্থ হয় তাহা কারী হয়" এইরূপে প্রসঙ্গে, সামর্থ্যকে সহকারিসাকল্য বলিলে উক্ত প্রসঙ্গের অর্থ হইবে—"যাহা সহকারিসাকল্যযুক্ত হয়, তাহা কারী হয়।" কিন্তু এইরূপ প্রসঙ্গে সিদ্ধসাধন দোষ দেওয়া যায় না। কারণ বৌদ্ধেরা সহকারিসাকল্যযুক্ত কোন পক্ষে কারিত্বের সাধন করিতে প্রবৃত্ত হন নাই। তাঁহারা ক্ষেত্রস্থবীজ হইতে কুশূলস্থবীজের ভেদ সাধন করিবার জন্য কুশূলস্থবীজে অসামর্থ্য সাধন করিতেই প্রবৃত্ত হইয়াছেন। "কুশূলস্থ-বীজ অঙ্কুরাসমর্থ যেহেতু তাহা অঙ্কুর করে না। যদি তাহা সমর্থ হইত তাহা হইলে অঙ্কুর করিত। যেমন ক্ষেত্রস্থবীজ।" এইরূপ বিপর্যয় ও প্রসঙ্গের দ্বারা বৌদ্ধেরা কুশূলস্থ বীজের অসামর্থ্য সাধন পূর্বক ভেদ সাধন করিবেন, ইহাই তাঁহাদের উদ্দেশ্য। যদি তাঁহারা এইরূপ বলিতেন বা তাঁহাদের এইরূপ উদ্দেশ্য হইত যে, "সমর্থবীজ অঙ্কুরকারী, যেহেতু

তাহা সমর্থ অর্থাৎ সহকারিসাকল্যযুক্ত"। এইভাবে "কারিত্ব" রূপসাধ্য সিদ্ধির জন্য (সমর্থ) বীজ যদি সমর্থ হইত তাহা হইলে কারী হইত" এইরূপ প্রসঙ্গের অবতারণা তাঁহারা করিতেন, তাহা হইলে অবশ্য সিদ্ধান্তী বলিতে পারিতেন যে, এই প্রসঙ্গে সিদ্ধসাধন দোষ আছে; যেহেতু সহকারিসাকল্যযুক্ত (ক্ষেত্রস্থ) বীজে "কারিত্ব"সিদ্ধই আছে। বৌদ্ধ সেই সিদ্ধ "কারিত্বের" সাধন করিতে যাইতেছে সুতরাং তাহার প্রসঙ্গে সিদ্ধসাধন দোষ হয়। অবশ্য প্রসঙ্গটি তর্কাত্মক, অনুমিতি স্বরূপ নয়, এইজন্য এখানে সিদ্ধ সাধনের অর্থ ইষ্টাপত্তি করিয়া লইতে হইবে। কিন্তু বৌদ্ধ এইরূপভাবে প্রসঙ্গের অবতারণা করেন নাই বলিয়া তাঁহাকে প্রসঙ্গে সিদ্ধসাধনদোষের আপত্তি দেওয়া যাইবে না। বৌদ্ধের উদ্দেশ্য প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা কুশূলস্থবীজে ক্ষেত্রস্থবীজের ভেদ সাধন করা। "কুশূলস্থবীজ অঙ্কুরাসমর্থ, যেহেতু তাহা অকারী" এইরূপ বিপর্যয়-অনুমানের দ্বারা কুশূলস্থবীজে প্রথমে অসামর্থ্য সাধন করিয়া ক্ষেত্রস্থবীজ হইতে তাহার ভেদ সাধন করা হইবে। এই কুশূলস্থ বীজে অসামর্থ্যের অনুমিতির অনুকূল তর্করূপে বৌদ্ধেরা "যদি কুশূলস্থ বীজ সমর্থ হইত তাহা হইলে তাহা অঙ্কুরকারী হইত"...এইরূপ প্রসঙ্গের অবতারণা করেন। গ্রন্থকার নৈয়ায়িকপক্ষবর্তী হইয়া উক্ত বিপর্যয় অনুমানেই সিদ্ধসাধন দোষের আপত্তি দিয়াছেন। উক্ত প্রসঙ্গে সিদ্ধ সাধন দোষ যে হইতে পারে না তাহা বলা হইয়াছে। বিপর্যয়ে কিরূপে সিদ্ধসাধন দোষের আপত্তি হয় তাহা দেখান হইতেছে। বৌদ্ধেরা যদি সামর্থ্যকে সহকারিসম্মিলনরূপ যোগ্যতাত্মক স্বীকার করেন তাহা হইলে তাঁহারা যে "যাহা অঙ্কুরাকারী তাহা অঙ্কুরাসমর্থ", এইরূপ বিপর্যয় দেখাইয়াছেন, সেই বিপর্যয়ের অর্থ হয় "যাহা অঙ্কুরাকারী তাহা অঙ্কুরকরণের সকল সহকারিযুক্ত নয়।" কিন্তু বৌদ্ধগণ যে এইরূপ সাধন করিতেছেন তাহা তাঁহারা কাহার নিকট করিতেছেন। তাঁহারা কি "যাহা অঙ্কুর করে না তাহা অঙ্কুরকরণের সহকারিযুক্ত" এইরূপ কোন মতবাদীর নিকট উহা সাধন করিতেছেন; অথবা "যাহা অঙ্কুর করে না তাহা অঙ্কুরকরণের সকলসহকারীযুক্ত নয়", এইরূপ মতবাদীর নিকট উহা সাধন করিতেছেন। যদি তাঁহারা প্রথমোক্ত মতবাদীর প্রতি অঙ্কুরকরণাভাবকালে সহকারিসাকল্যযুক্ততার অভাব সাধন করেন তাহা হইলে অবশ্য তাঁহাদের সিদ্ধসাধন দোষ হইবে না। কিন্তু ঐরূপ কোন মতবাদী নাই যাঁহারা 'কোন বীজ অঙ্কুর না করার কালেও সকলসহকারীযুক্ত" এইরূপ স্বীকার করেন। আর যদি বৌদ্ধেরা দ্বিতীয়োক্ত মতবাদীর প্রতি উহা অর্থাৎ "যাহা অঙ্কুর করে না তাহা অঙ্কুরকরণের সকলসহকারিযুক্ত নয়" ইহা সাধন করিতে প্রবৃত্ত হন, তাহা হইলেই তাঁহাদের সিদ্ধসাধন দোষ হইবে। ইহাই মূলোক্ত সিদ্ধসাধন দোষের অর্থ।

সুতরাং মূলে যে সিদ্ধসাধন এবং হেত্বসিদ্ধি দোষ দেখান হইয়াছে তাহা যোগ্যতানুসারে বিপর্যয়ে সিদ্ধসাধন এবং প্রসঙ্গে হেত্বসিদ্ধি দোষের আপত্তি হয় এইরূপ ব্যুৎক্রমে অর্থ করিতে হইবে। বিপর্যয়ে সিদ্ধসাধন দোষ কিরূপে সম্ভব হইতে পারে তাহা দেখান

হইয়াছে। এখন "প্রসঙ্গে" কিরূপে "হেত্বসিদ্ধি" দোষ হয়, তাহা দেখা যাক্। প্রসঙ্গের স্বরূপ বলা হইয়াছে যথা:—'যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে', অথবা "যদি সমর্থ হইত তাহা হইলে কারী হইত"। এইরূপ প্রথম প্রসঙ্গে সামর্থ্যটি হেতু এবং কারিত্বটি সাধ্য। দ্বিতীয় প্রসঙ্গ, তর্কাত্মক বলিয়া হেতু বলিতে আপাদক ও সাধ্য বলিতে আপাদ্য বুঝিতে হইবে। নৈয়ায়িকগণ কুশূলস্থ বীজে সহকারিসাকল্য স্বীকার করেন না। সেই জন্য কুশূলস্থবীজে সহকারি সাকল্যরূপ সামর্থ্য না থাকায় হেতুর অসিদ্ধি হইল।

মূলে "ন তাবদাদ্যঃ পক্ষঃ, সিদ্ধসাধনাৎ, পরানভ্যুপগমেন, হেত্বসিদ্ধেশ্চ।" এই কথা বলা হইয়াছে, তাহার মধ্যে "সিদ্ধসাধনাৎ" এই অংশেরই ব্যাখ্যা মূলকার স্বয়ং "যৎসহকারিসমবধানবৎ তদ্ধি করোত্যেব ইতি কো নাম নাভ্যুপৈতি যমুদ্দিশ্য সাধ্যতে" এই বাক্যের দ্বারা করিয়াছেন। ইহার অর্থ পূর্বে করা হইয়াছে। "পরানভ্যুপগমেন হেত্বসিদ্ধেশ্চ" এই অংশের ব্যাখ্যা "ন চাকরণকালে সহকারিসমবধানবত্ত্বমস্মাভিরভ্যুপেয়তে যতঃ প্রসঙ্গঃ প্রবর্তেত।" এই বাক্যের দ্বারা করিয়াছেন। অর্থাৎ আমরা (নৈয়ায়িকেরা) (অঙ্কুরাদি কার্যের) অকরণকালে সহকারীর সাকল্য স্বীকার করি না; যাহাতে প্রসঙ্গের প্রবৃত্তি হইতে পারে। নৈয়ায়িকগণ কুশূলস্থ বীজে সহকারি-সাকল্য স্বীকার না করায় এইরূপ প্রথম প্রসঙ্গ হইতে পারে না যে "যাহা সহকারিসাকল্যযুক্ত তাহা কারী" সহকারিসাকল্য রূপ হেতু কুশূলস্থ বীজে নাই, এইজন্য নৈয়ায়িক মতানুসারে প্রসঙ্গের প্রবৃত্তি হইতে পারে না।

আর প্রসঙ্গটিকে "যদি সমর্থ হইত তাহা হইলে কারী হইত" এইরূপ তর্কাত্মক স্বীকার (২য় প্রসঙ্গ) করিলে "ন চাকরণকালে সহকারিসমবধানবত্ত্বমস্মাভিরভ্যুপেয়তে যতঃ প্রসঙ্গঃ প্রবর্তেত।" এই মূলবাক্যের অর্থ হইবে—"আমরা (নৈয়ায়িকেরা) অকরণকালে যেহেতু (কুশূলস্থবীজে) সহকারিসাকল্য স্বীকার করি না (সেই হেতু) প্রসঙ্গের প্রবৃত্তি হয়।" তর্কে আপাদকের দ্বারা আপাদ্যের আপত্তি করা হয়। সেই জন্য তর্কে আপাদকে আপাদ্যের ব্যাপ্তি থাকা অবশ্যই দরকার। যেমন "যদি বহ্নির্ন স্যাৎ তর্হি ধূমোঽপি ন স্যাৎ" এই তর্কে বহ্নির অভাব আপাদক এবং ধূমের অভাব আপাদ্য। জল হ্রদাদিতে বহ্নির অভাব আছে এবং ধূমের অভাব আছে। ফলত যেখানে যেখানে বহ্নির অভাব থাকে তাহার সর্বত্র ধূমের অভাব থাকে বলিয়া বহ্নির অভাবে ধূমাভাবের ব্যাপ্তি আছে। এই তর্কের দ্বারা প্রকৃত (বহ্নিমৎ) পর্বতে আপাদ্যের অভাব অর্থাৎ ধূমাভাবের অভাব অর্থাৎ ধূমের দ্বারা আপাদকের অভাব অর্থাৎ বহ্ন্যভাবাভাব বা বহ্নির সিদ্ধি হয়। এইরূপ প্রকৃতস্থলেও "যদি সহকারিসাকল্য যুক্ত হইত তাহা হইলে (অঙ্কুর) কারী হইত" এই তর্কের আপাদক সহকারিসাকল্যে আপাদ্য কারিত্বের ব্যাপ্তি ক্ষেত্রস্থবীজে সিদ্ধ আছে। আর নৈয়ায়িক-গণ কুশূলস্থ বীজে সহকারিসাকল্য স্বীকার করেন না বলিয়া সেইখানে বৌদ্ধেরা আপাদ্য কারিত্বের অভাবের দ্বারা আপাদক সহকারিসাকল্যের অভাব সিদ্ধ হয়—এই কথা বলিবেন।

সুতরাং নৈয়ায়িকের মত গ্রহণ করিয়াই বৌদ্ধদের প্রসঙ্গের প্রবৃত্তি হয়, অন্যথা হয় না। তর্কে যেখানে আপত্তি করা হয় সেখানে আপাদ্যের অভাব এবং আপাদকের অভাব থাকে। কুশূলস্থবীজে বৌদ্ধাদিমতেও কারিত্বের অভাব আছে বটে কিন্তু বৌদ্ধেরা সহকারিসমবধান স্বীকারই করেন না বলিয়া সহকারীর অসমবধানও তাঁহাদের মতে অসিদ্ধ। এই জন্য "সামর্থ্য"কে সহকারিসাকল্যস্বরূপ স্বীকার করিলে বৌদ্ধগণের কুশূলস্থ বীজে সর্বসাধারণভাবে প্রসঙ্গ রূপ তর্ক সিদ্ধ হয় না; কিন্তু নৈয়ায়িক মত গ্রহণ করিয়াই তাঁহাদের তর্কে প্রবৃত্তি স্বীকার করিতে হইবে। তাহার ফলে নৈয়ায়িকের স্বীকৃত কুশূলস্থ বীজে সহকারিসাকল্যের অভাব সিদ্ধ হওয়ায় বৌদ্ধের নৈয়ায়িকমতে প্রবেশ হইয়া পড়ে—ইহা মূলকারের গূঢ় অভিপ্রায়। এই শেষোক্ত প্রসঙ্গটি শঙ্কর মিশ্রের মত। প্রথমটি দীধিতিকারের মত ॥ ৭ ॥

প্রাতিস্বিকী তু যোগ্যতা অন্বয়ব্যতিরেকবিষয়ীভূতং বীজত্বং বা স্যাৎ তদবান্তরজাতিভেদো বা সহকারিবৈকল্য-প্রযুক্তকার্যাভাববত্ত্বং বা ॥৮॥

অনুবাদঃ—প্রাতিস্বিক যোগ্যতা অর্থাৎ স্বরূপযোগ্যতাটি, কি অন্বয় ও ব্যতিরেকজ্ঞানের বিষয়ীভূত বীজত্ব, বীজত্বব্যাপ্য জাতিবিশেষ অথবা সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যকারিতার অভাব স্বরূপ? ॥৮॥

তাৎপর্যঃ—বৌদ্ধ পদার্থের ক্ষণিকত্ব সাধনের নিমিত্ত "যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে" ইত্যাদিরূপে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের অবতারণা করিয়াছিলেন তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন সামর্থ্যের অর্থ কারণতা। সেই কারণতা কি ফলোপধান অথবা যোগ্যতা। ফলোপধানরূপকারণতা নিপুণ ভাবে খণ্ডন করিয়াছেন। যোগ্যতাকেও বিশ্লেষণ করিয়া জিজ্ঞাসা করিয়াছিলেন যে—যোগ্যতাটি কি সহকারিসাকল্য অথবা প্রাতিস্বিক অর্থাৎ প্রত্যেক কারণতাবচ্ছেদক স্বরূপ। তার মধ্যে যোগ্যতাটি যে প্রকৃত স্থলে সহকারিসাকল্য স্বরূপ নয়—তাহা অব্যবহিত পূর্বে দেখাইয়াছেন। এখন এই বাক্যে যোগ্যতার প্রাতিস্বিকত্ব খণ্ডন করিবার জন্য বিকল্প করিতেছেন। সিদ্ধান্তী পূর্বপক্ষীকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন—তোমার (কারণের) যোগ্যতাটি কি অন্বয় ব্যতিরেক জ্ঞানের বিষয় বীজত্বাদি অথবা বীজত্বের ব্যাপ্য কুর্বদ্রূপত্ব অথবা সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত কার্যকারিত্বের অভাবপ্রযুক্ত কার্য কারিত্বের অভাব? "তৎ সত্ত্বে তৎ সত্তা"কে অন্বয় বলে। এবং "তদসত্ত্বে তদসত্ত্বম্" হইতেছে ব্যতিরেক। যেমন বীজ থাকিলে অঙ্কুর হয়, বীজ না থাকিলে অঙ্কুর হয় না। এইরূপ অন্বয় ও ব্যতিরেক জ্ঞানের বিষয় যে "বীজত্ব" তাহাই কি যোগ্যতা ইহাই প্রথম বিকল্প। অবশ্য এখানে যে মূলে বীজত্বের উল্লেখ করা হইয়াছে

তাহা পূর্ব হইতে প্রকৃত বীজ ও অঙ্কুরের কার্যকারণভাব সম্বন্ধে উল্লেখ হইয়াছিল বলিয়াই ঐরূপ বর্ণনা করা হইয়াছে। সুতরাং সেই সেই কারণতাবচ্ছেদক কপালত্ব, তন্তুত্ব ইত্যাদি 'যোগ্যতা কি না' ইহাই গ্রন্থকারের অভিপ্রেত বুঝিতে হইবে। কেহ কেহ বলেন "নানুপমৃদ্য প্রাদুর্ভাবাৎ" অর্থাৎ বীজ প্রভৃতি (উপমর্দিত) নষ্ট না হইলে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না। বীজ অবিকৃত থাকিয়া অঙ্কুর উৎপাদন করে দেখা যায় না। সুতরাং বীজ অঙ্কুরের প্রতি কারণ নয়, কিন্তু বীজের অবয়ব সকল অঙ্কুরের প্রতি কারণ। ইঁহাদের মতানুসারে বীজত্বকে "যোগ্যতা কিনা" এইরূপ জিজ্ঞাসা করা যায় না। কিন্তু যাঁহারা বীজকেই অঙ্কুরের কারণ বলেন তাঁহাদের মতানুসারে মূলকার বীজত্বের যোগ্যতা বিষয়ে প্রশ্ন করিয়াছেন। যাঁহারা বীজাদির অবয়বকে কারণ স্বীকার করেন তাঁহাদের মতানুসারে বিকল্প করিতে হইলে বলিতে হয় "বীজভিন্ন কপালাদিতে থাকে না অথচ ধান, যব ইত্যাদি বীজের অবয়বে অনুগত যে জাতি তাহাই কি যোগ্যতা?" এইরূপ কপাল ভিন্ন তন্তু প্রভৃতিতে থাকে না অথচ কপাল সমূহের অবয়বে অনুগত যে জাতি তাহা (ঘট) কার্যের কারণ নিষ্ঠ কারণতা রূপ যোগ্যতা। ইহাই যোগ্যতাস্বরূপের প্রথম কল্প।

দ্বিতীয় কল্প হইতেছে এই যে—বীজত্ব প্রভৃতির অবান্তর অর্থাৎ ব্যাপ্য জাতি যে কুর্বদ্রূপত্ব তাহাই কি যোগ্যতা? ক্ষেত্রস্থ বীজাদিতে একটি কুর্বদ্রূপত্ব নামক অতিশয় থাকে, যাহার ফলে তাহা হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় কুশূলস্থবীজে কুর্বদ্রূপত্ব থাকে না বলিয়া তাহা হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না—এইরূপ স্বীকৃত হইয়া থাকে। গ্রন্থকার ঐ বীজত্বাদিব্যাপ্য কুর্বদ্রূপত্ব নামক জাতির যোগ্যতা বিষয়ে দ্বিতীয় কল্প করিয়াছেন—"তদবান্তরজাতিভেদো বা" এই বাক্যাংশে।

গ্রন্থকার তৃতীয় কল্প করিতে গিয়া "সহকারিবৈকল্যপ্রযুক্ত কার্যাভাববত্বং বা" এই কথা বলিয়াছেন। উক্ত গ্রন্থের যথাশ্রুত অর্থ হইতেছে "সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যের অভাব।" যাদৃশধর্মবিশিষ্টের বাচক শব্দের উত্তর ভাব বিহিত প্রত্যয় থাকে সেই প্রত্যয়যুক্ত শব্দটি তাদৃশ ধর্মের বোধক হয়। যেমন 'ধূম' এই ধর্ম বিশিষ্টের বাচক শব্দ হইল 'ধূমবৎ', সেই ধূমবৎ শব্দের উত্তর ভাবে 'ত্ব' প্রত্যয় করিলে "ধূমবত্ত্ব" শব্দ নিষ্পন্ন হয়। এই 'ধূমবত্ত্ব' শব্দ সেই পূর্বোক্ত 'ধূম' রূপ ধর্মের বোধক। এইরূপ এখানেও 'কার্যাভাববত্ত্ব" শব্দের অর্থ হয় কার্যাভাব। কিন্তু এই যথাশ্রুত 'কার্যাভাব' অর্থ গ্রহণ করিলে ন্যায়মত ও বৌদ্ধমত এই উভয়মতেই এই অর্থ অসঙ্গত হয়। কারণ যথাশ্রুত অর্থে তৃতীয় বিকল্পটি এইরূপ দাঁড়ায় "সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত কার্যাভাব"। কিন্তু ন্যায়মতে স্বভাবতই নিমিত্তকারণ ও অসমবায়ি কারণে কার্যের অভাব থাকে বলিয়া সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত কার্যাভাবটি নিমিত্ত ও অসমবায়ি কারণে অসিদ্ধ হয়। বৌদ্ধমতে সমস্ত পদার্থই ক্ষণিক হওয়ায় উপাদান কারণে ও সহকারীর অভাব—প্রযুক্ত কার্যাভাবটি অসিদ্ধ। সুতরাং যথাশ্রুত অর্থ গ্রহণ করিলে উক্ত তৃতীয় বিকল্পটি একেবারেই অসিদ্ধ হয়। এই হেতু

"কার্যাভাববত্ত্ব" এর অর্থ হইবে "কার্যকারিত্বাভাব"। অতএব সমস্ত বাক্যের অর্থ হইবে সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যকারিত্বাভাব। যদিও এইরূপ অর্থে বৌদ্ধমতে সমস্ত পদার্থের ক্ষণিকতা বশত উক্ত তৃতীয় কল্পটি অসিদ্ধ হয়; তথাপি ন্যায়মতে সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত কারণ মাত্রই কার্য করে না বলিয়া উক্ত "সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত কার্যকারিত্বাভাব" রূপ অর্থটি সিদ্ধ হয়। যথাশ্রুত অর্থে সবমতেই অসিদ্ধি, কিন্তু উক্তরূপ অর্থে ন্যায়মতে সিদ্ধি, ইহাই যথাশ্রুত অর্থ পরিত্যাগের হেতু। চরমকারণ যে ক্ষণে কার্য উৎপাদন করে, তাহার পরক্ষণে বা তাহার পরে যে কার্য উৎপাদন করে না তাহাও সহকারীর অভাব বশতই বুঝিতে হইবে। ইহাই হইল যোগ্যতা বিষয়ে তৃতীয় কল্প ॥৮॥

ন তাবদাদ্যঃ, অকুর্বতোঽপি বীজজাতীয়স্য প্রত্যক্ষসিদ্ধত্বাৎ, তবাপি তত্রাবিপ্রতিপত্তেঃ ॥৯॥

অনুবাদ ঃ—প্রথম (কল্প) টি (ঠিক) নয় যেহেতু (অঙ্কুর) কার্য করে না এইরূপ বীজজাতীয় পদার্থ প্রত্যক্ষসিদ্ধ ; তোমারও সেই বিষয়ে অসম্মতি নাই ॥৯॥

তাৎপর্য ঃ—সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) যোগ্যতা বিষয়ে তিনটি কল্প করিয়া, তাহা ক্রমে ক্রমে খণ্ডন করিতে উদ্যত হইয়া প্রথমে প্রথম পক্ষটি খণ্ডন করিতেছেন—'ন তাবদাদ্যঃ' ইত্যাদি গ্রন্থে। বৌদ্ধ পূর্বে "যাহা সমর্থ তাহা কারী" এইরূপ প্রসঙ্গ এবং "যাহা করে না তাহা অসমর্থ" এইরূপ বিপর্যয় প্রদর্শন করিয়াছিলেন। নৈয়ায়িক, বৌদ্ধপ্রদর্শিত সামর্থ্যের উপর বিকল্প করিয়াছিলেন—"সামর্থ্য অর্থাৎ কারণতা" সেই কারণতাটি কি ফলোপধান অথবা যোগ্যতাত্মক॥ আবার যোগ্যতাটি কি সহকারিযোগ্যতা অথবা স্বরূপযোগ্যতা (প্রাতিস্বিক)। এইরূপ বিকল্প করিয়া প্রথমে বহু যুক্তির দ্বারা ফলোপধান খণ্ডন করিয়াছিলেন। পরে সহকারিযোগ্যতাও খণ্ডন করিয়াছেন। তার পর স্বরূপযোগ্যতার উপর তিনটি কল্প করিয়াছিলেন। যথা—অন্বয়ব্যতিরেকসিদ্ধ বীজত্বাদি, অথবা বীজত্বাদিব্যাপ্য কুর্বদ্রূপত্ব, অথবা সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত কার্যকারিত্বাভাব। এখন বলিতেছেন কারণতাকে স্বরূপযোগ্যতা বলিলে, সেই স্বরূপযোগ্যতাটি প্রথম কল্প অর্থাৎ বীজত্বাদিস্বরূপ নয়। কারণ বীজত্বকে স্বরূপযোগ্যতা অর্থাৎ সামর্থ্য স্বরূপ স্বীকার করিলে পূর্বোক্ত প্রসঙ্গের আকার হইবে—"যাহা বীজত্ববিশিষ্ট তাহা (অঙ্কুর) করে" এবং বিপর্যয়ের আকার হইবে—"যাহা (অঙ্কুর) করে না তাহা বীজত্ববিশিষ্ট নয়" কিন্তু এইরূপ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় সিদ্ধ হইতে পারে না। যেহেতু যাহা "বীজত্ববিশিষ্ট তাহা করে" এই প্রসঙ্গক্ষেত্রে বীজত্বটি করণের ব্যভিচারী বা বীজত্বে করণের ব্যভিচার আছে। যেমন কুশূলস্থবীজে বীজত্ব আছে কিন্তু তাহাতে কার্য (অঙ্কুর) কারিতা নাই। সুতরাং বীজত্বটি কারিত্বাভাববদ্বৃত্তি হওয়ায় কারিত্বের ব্যভিচারী হইল। অতএব প্রসঙ্গের প্রবৃত্তি হইতে পারিবে না। আবার "যাহা

করে না তাহা বীজত্ববিশিষ্ট নয়" এই বিপর্যয়ক্ষেত্রে অকরণটি বীজত্বাভাবের ব্যভিচারী। যেমন কুশূলস্থবীজ অঙ্কুর করে না বলিয়া তাহাতে অকরণ আছে কিন্তু তাহাতে বীজত্বের অভাব নাই, পরন্তু বীজত্বাভাবের অভাব অর্থাৎ বীজত্বই আছে। সুতরাং অকরণটি বীজত্বাভাবাভাববদ্‌বৃত্তি হওয়ায় বীজত্বাভাবের ব্যভিচারী হইল। অতএব উক্ত বিপর্যয়ের ও প্রবৃত্তি হইতে পারিবে না। ফলত স্বরূপযোগ্যতাটি যে বীজত্বস্বরূপ তাহা অসিদ্ধ হইল। ইহাই হইল স্বরূপযোগ্যতার প্রথম কল্পের খণ্ডন ॥৯॥

ন দ্বিতীয়ঃ, তস্য কুর্বতোঽপি ময়নভ্যুপগমেন দৃষ্টান্তস্য সাধনবিকলত্বাৎ। কো হি নাম সুস্থাত্মা প্রমাণশূন্যমভ্যুপগচ্ছেৎ। স হি ন তাবৎ প্রত্যক্ষেণানুভূয়তে, তথানবসায়াৎ। নাপ্যনুমানেন, লিঙ্গাভাবাৎ। যদি ন কশ্চিদ্‌বিশেষঃ, কথং তর্হি করণাকরণে ইতি চেৎ, ক এবমাহ নেতি। পরং কিং জাতিভেদরূপঃ সহকারিলাভালাভরূপো বেতি নিয়ামকং প্রমাণমনুসরন্তো ন পশ্যামঃ। তথাপি যোঽয়ং সহকারিমধ্যমধ্যাসীনোঽক্ষেপকরণস্বভাবো ভাবঃ স যদি প্রাগপ্যাসীৎ তদা প্রসহ্য কার্যং কুর্বাণো গীর্বাণশাপশতেনাপ্যপহস্তয়িতুং ন শক্যত ইতি চেৎ, যুক্তমেতৎ যদ্যক্ষেপকরণস্বভাবত্বং ভাবস্য প্রমাণগোচরঃ স্যাৎ, তদেব কুতঃ সিদ্ধমিতি নাধিগচ্ছামঃ। প্রসঙ্গবিপর্যয়াভ্যামিতি চেন্ন, পরস্পরাশ্রয়প্রসঙ্গাৎ। এবংস্বভাবত্বসিদ্ধৌ (হি) তয়োঃ প্রবৃত্তিঃ, তৎপ্রবৃত্তৌ চৈবং স্বভাবত্বসিদ্ধিরিতি ॥১০॥

অনুবাদ :—দ্বিতীয়টি নয়। যেহেতু আমি (নৈয়ায়িক) কার্যকারী (অঙ্কুরাদি কার্যোৎপাদনকারী) পদার্থেরও কুর্বদ্রূপত্ব স্বীকার করি না বলিয়া দৃষ্টান্তটি (অঙ্কুরকারী বীজ) সাধনবিকল (প্রসঙ্গসাধন কুর্বদ্রূপত্বরহিত)। কোন্ সুস্থাত্মা ব্যক্তি প্রমাণশূন্য পদার্থ স্বীকার করে? সেই (প্রমাণশূন্য বস্তু) বস্তু নির্বিকল্প জ্ঞানের (প্রত্যক্ষের) বিষয় হইতে পারে না। যেহেতু উহা সবিকল্প জ্ঞানের বিষয় হয় না। অনুমানের দ্বারাও উহার অনুভব হইতে পারে না; কারণ ঐ বিষয়ের অনুমানের লিঙ্গ নাই। (কারণে) যদি কোন বিশেষ না থাকে, তাহা হইলে (কার্যের) করণ ও (কার্যের) অকরণ হয় কিরূপে? বিশেষ নাই, একথা কে বলে? কিন্তু (সেই কার্যের করণ ও অকরণে)

(নিয়ামক) কি জাতিবিশেষ ও তাহার অভাব অথবা সহকারীর লাভ ও অলাভ—এই বিষয়ে অনুসন্ধান করিয়াও কোন নিয়ামক প্রমাণ জানিতে পারি না। (পূর্বপক্ষ) তথাপি সহকারীর মধ্যে অবস্থিত হইয়া এই যে ভাব পদার্থ অবিলম্বে কার্যোৎপাদনকারিস্বভাববিশিষ্ট হয়, সেই অবিলম্বে কার্যকারী স্বভাব যদি পূর্বেও থাকিত তাহা হইলে বল পূর্বক কার্য করিত। দেবতার একশত শাপের দ্বারাও তাহার বারণ করা যাইত না। (উত্তর) হাঁ, ইহা যুক্তি-যুক্ত হইত যদি ভাবের (ভাব পদার্থের) অবিলম্বকরণস্বভাব প্রমাণের বিষয় হইত। তাহাই (অক্ষেপকরণস্বভাবই) কোন প্রমাণ হইতে সিদ্ধ হয়—ইহা জানি না। (পূর্বপক্ষ) প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা (জানা যায়)—এই কথা বলিব। (উত্তর) না। কারণ অন্যোহন্যাশ্রয়ের প্রসঙ্গ হয়। এইরূপ স্বভাবত্ব সিদ্ধ হইলে তাহাদের (প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের) প্রবৃত্তি ; আবার তাহাদের প্রবৃত্তি হইলে, এইরূপ স্বভাবত্বসিদ্ধি ॥১০॥

তাৎপর্য ঃ—বীজত্ব প্রভৃতি স্বরূপযোগ্যতা হইতে পারে না—ইহা বলা হইয়াছে। এখন বীজত্বাদিব্যাপ্য কুর্বদ্রূপত্বাত্মক দ্বিতীয় প্রকার স্বরূপযোগ্যতার খণ্ডন করিতেছেন—"ন দ্বিতীয়ঃ" ইত্যাদি। অর্থাৎ দ্বিতীয় পক্ষটি (কুর্বদ্রূপত্বই স্বরূপযোগ্যতা এই পক্ষ) সমীচীন নয়। কারণ "যাহা সমর্থ তাহা কারী"—এইরূপ প্রসঙ্গ বৌদ্ধেরা পূর্বে করিয়াছিলেন। এখন সামর্থ্য অর্থাৎ কারণতাটি যদি কুর্বদ্রূপত্বস্বরূপ হয় তাহা হইলে প্রসঙ্গের আকার এইরূপ হয় ; যথা—বীজ যখন কুর্বদ্রূপ হয়, তখন সে, অঙ্কুররূপ কার্য করে। দৃষ্টান্ত—যেমন অঙ্কুরকারী বীজ। কিন্তু নৈয়ায়িক বলিতেছেন—অঙ্কুরকারী বীজেও আমরা কুর্বদ্রূপত্ব স্বীকার করি না। বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে, কিন্তু সেই বীজে যে কুর্বদ্রূপত্ব নামক ধর্ম থাকে, তদ্ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। প্রমাণাভাব বশত কুর্বদ্রূপত্ব অসিদ্ধ বলিয়া—বৌদ্ধদের পূর্বোক্ত প্রসঙ্গে হেতুর অসিদ্ধি হয়। মূলে যে "দৃষ্টান্তস্য সাধনবিকলত্বাৎ" এই স্থলে দৃষ্টান্ত পদ আছে তাহার অর্থ "অঙ্কুরকারী বীজ" "সাধনবিকলত্বাৎ" এই স্থলে "সাধন" পদের অর্থ "প্রসঙ্গের সাধন" বিপর্যয়ের সাধন নয়,—কারণ বিপর্যয়ের সাধনে বৈকল্য নাই। সুতরাং 'সাধন' পদের অর্থ প্রসঙ্গের সাধন কুর্বদ্রূপত্ব। তাহার বৈকল্য অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্ব অসিদ্ধ বলিয়া অঙ্কুরকারী বীজে তদ্‌বৈশিষ্ট্য জ্ঞানের অভাব। অতএব প্রসঙ্গে হেতুর অসিদ্ধি। এইভাবে প্রসঙ্গে হেতুর অসিদ্ধি হওয়ায় বিপর্যয়েও সাধ্যের অসিদ্ধি হয়। কারণ প্রসঙ্গে যাহা হেতু, তাহার অভাবই বিপর্যয়ে সাধ্য। হেতুরূপ প্রতিযোগী অসিদ্ধ হওয়ায় তাহার অভাবও অসিদ্ধ হয়। প্রতিযোগীর জ্ঞান না হইলে তাহার অভাবের জ্ঞান হয় না। প্রকৃত স্থলে কুর্বদ্রূপত্বকে স্বরূপযোগ্যতারূপ কারণ স্বীকার করিলে বৌদ্ধমতে বিপর্যয়ের আকার হয়—"যাহা অঙ্কুরকার্য করে না তাহা কুর্বদ্রূপ নয়।" যেমন কুশূলস্থ

বীজ। এইরূপ বিপর্যয়ে কুর্বদ্রূপত্বাভাবই সাধ্য। কুর্বদ্রূপত্ব অপ্রসিদ্ধ হওয়ায় তাহার অভাবও অপ্রসিদ্ধ হয়। সুতরাং বিপর্যয়ে সাধ্যাপ্রসিদ্ধি দোষ হয়। হেতুর অসিদ্ধি ও সাধ্যের অসিদ্ধি এই উভয়ই ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধির অন্তর্গত। অতএব বৌদ্ধমতে ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধিদোষ বশত পুর্বোক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় কোনটিই প্রযুক্ত হইতে পারে না। ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য।

কিন্তু নৈয়ায়িকের এইরূপ বক্তব্যের উপর একটি আশঙ্কা হইতে পারে। যথা—গ্রন্থকার নৈয়ায়িকের মতানুসারে বলিয়াছেন—"ন দ্বিতীয়ঃ, তস্য কুর্বতোঽপি ময়ানভ্যুপগমেন" ইত্যাদি অর্থাৎ স্বরূপযোগ্যতা রূপ কারণত্বটি দ্বিতীয় (কুর্বদ্রূপত্ব) নহে; কারণ অঙ্কুরকার্য করিলেও আমি তাদৃশ বীজের কুর্বদ্রূপত্ব স্বীকার করি না। কিন্তু শঙ্কা এই—নৈয়ায়িক স্বীকার না করিলেই কি প্রমাণসিদ্ধ কুর্বদ্রূপত্ব অসিদ্ধ হইয়া যাইবে? এই শঙ্কার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"কো হি নাম সুস্থাত্মা প্রমাণশূন্যমভ্যুপগচ্ছেৎ" অর্থাৎ কোন সুস্থচিত্তব্যক্তি অপ্রামাণিক পদার্থ স্বীকার করে। অভিপ্রায় এই যে পুর্বোক্ত আশঙ্কার উত্তরে মূলকার বলিতেছেন, "কুর্বদ্রূপত্ব"টি প্রমাণসিদ্ধ নয়। সুতরাং নৈয়ায়িক যে প্রামাণিক বস্তু অস্বীকার করে তাহা নয়। কিন্তু অপ্রামাণিক বস্তুই অস্বীকার করে। উক্ত কুর্বদ্রূপত্বটি কেন প্রমাণ সিদ্ধ নয়? এই প্রশ্নের উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"স হি ন তাবৎ প্রতক্ষেণানুভূয়তে, তথানবসায়াৎ। নাপ্যনুমানেন লিঙ্গাভাবাৎ।" অর্থাৎ সেই কুর্বদ্রূপত্ব নির্বিকল্প জ্ঞানের বিষয় হয় না, কারণ কুর্বদ্রূপত্বরূপে সবিকল্পজ্ঞান হয় না। নির্বিকল্প জ্ঞানের প্রত্যক্ষ হয় না। নির্বিকল্প জ্ঞান বলিয়া যে এক প্রকার জ্ঞান হয় তাহার প্রমাণ কি? এইরূপ প্রশ্নে নৈয়ায়িকগণ বলেন—সবিকল্প জ্ঞানের দ্বারা নির্বিকল্পক জ্ঞানের অনুমান করা হয় সবিকল্প জ্ঞানটি বিশেষণ বিশিষ্ট বিষয়ক জ্ঞান। আবার বিশিষ্ট জ্ঞানের প্রতি বিশেষণের জ্ঞান কারণ। সুতরাং সবিকল্প জ্ঞানের পূর্বে বিশেষণ জ্ঞানের উৎপত্তি অনুমিত হয়। ঐ বিশেষন বিষয়ক জ্ঞানই নির্বিকল্প জ্ঞান। অবশ্য নির্বিকল্প জ্ঞানে বিশেষণ ও বিশেষ্য পৃথগ্‌ভাবে প্রকাশিত হয়। নির্বিকল্পজ্ঞানে বিশেষণ ও বিশেষ্যের প্রকাশ হইলেও বিশেষণতা ও বিশেষ্যতার ভান হয় না। বৌদ্ধমতেও নাম জাতি প্রভৃতি রহিত কেবল বস্তুবিষয়ক জ্ঞানকে নির্বিকল্প জ্ঞান বলা হয়। তন্মতে নির্বিকল্প জ্ঞানই যথার্থ জ্ঞান। সবিকল্প জ্ঞান যথার্থজ্ঞান নহে। কারণ বৌদ্ধমতে জাতি প্রভৃতি পদার্থ অলীক। অথচ সবিকল্প জ্ঞানে সেই জাতি প্রভৃতির ভান হয়। তথাপি নির্বিকল্পজ্ঞান সবিকল্প জ্ঞানের দ্বারা অনুমিত হয়। কোন বিষয়ে সবিকল্প জ্ঞানের অভাবের দ্বারা সেই বিষয়ে নির্বিকল্প জ্ঞানের অভাব ও অনুমিত হয়। এখন নৈয়ায়িক বলিতেছেন "বীজ অঙ্কুর করে" এইরূপ সবিকল্প জ্ঞানের দ্বারা বুঝা যায় যে বীজটি অঙ্কুররূপ ফলের অব্যবহিত প্রাক্‌কালবর্তী কিন্তু উক্ত জ্ঞানে কুর্বদ্রূপত্ব বলিয়া কোন পদার্থতো ভাসমান হয় না। সুতরাং সবিকল্পজ্ঞানে যখন কুর্বদ্রূপত্বের ভান হয় না, তখন অনুমান করা যায় যে নির্বিকল্পজ্ঞানেও কুর্বদ্রূপত্বের প্রকাশ হয় না।

অতএব কুর্বদ্রূপত্ব বিষয়ে প্রত্যক্ষ প্রমাণ নাই। অনুমান প্রমাণের দ্বারাও কুর্বদ্রূপত্ব সিদ্ধ হয় না—ইহাই "নাপ্যনুমানেন, লিঙ্গাভাবাৎ" এই বাক্যাংশের দ্বারা মূলকার বলিতেছেন। অনুমিতি করিতে হইলে হেতুর আবশ্যক। কেবল হেতুর দ্বারা অনুমিতি হয় না। কিন্তু যে হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তি আছে বলিয়া জ্ঞান হয়, সেই হেতুর দ্বারা অনুমিতি হইবে। যেমন পর্বতে যে ধূম আছে, সেই ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি আছে, ইহা যাহার জ্ঞান আছে তাহারই পর্বতে বহ্নির অনুমিতি হয়। প্রকৃত স্থলে কুর্বদ্রূপত্বের অনুমিতি করিতে হইবে সেইজন্য যে হেতুতে কুর্বদ্রূপত্বের ব্যাপ্তি আছে বলিয়া জানা যাইবে, সেই হেতুর দ্বারা কুর্বদ্রূপত্বের অনুমিতি হইবে। কিন্তু কুর্বদ্রূপত্বপদার্থটি (সাধ্য) অপ্রসিদ্ধ বলিয়া তাহার সহিত কাহারও ব্যাপ্তিজ্ঞান হইতে পারে না। ব্যাপ্তিজ্ঞানের অভাবে ব্যাপ্তিজ্ঞানের বিষয়, লিঙ্গ (হেতু) ও অসিদ্ধ। সুতরাং অনুমান-প্রমাণের দ্বারাও কুর্বদ্রূপত্ব সিদ্ধ হইবে না। বৌদ্ধমতে প্রত্যক্ষ ও অনুমান ব্যতিরিক্ত কোন অতিরিক্ত প্রমাণ স্বীকৃত নয়। এই জন্য গ্রন্থকার কুর্বদ্রূপত্ব বিষয়ে এই দুইটি প্রমাণের প্রামাণ্য খণ্ডন করিলেন।

এখানে আশঙ্কা হইতে পারে যে কুর্বদ্রূপত্ব নামক কোন বিশেষ স্বীকার না করিলে ক্ষেত্রস্থবীজ এবং কুশূলস্থ বীজ উভয়ই বীজ জাতীয় হওয়া সত্ত্বেও ক্ষেত্রস্থ বীজ অঙ্কুর কার্য করে, কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুর করে না, ইহা যে দেখা যায়—তাহা কোন বিশেষ বিশেষ নিয়ামক ব্যতীত উপপন্ন হইতে পারে না। এইজন্য অঙ্কুরকার্য উৎপত্তির উপপাদক (নিয়ামক) রূপে ক্ষেত্রস্থ বীজে কোন বিশেষ সিদ্ধ হইবে। পরিশেষে সেই বিশেষটি জাতিরূপেই সিদ্ধ হইবে। আর কুশূলস্থ বীজে অঙ্কুর কার্যের অভাবের উপপাদকরূপে উক্ত জাতির অভাব সিদ্ধ হইবে। এইরূপ অভিপ্রায়ে মূলকার পূর্বপক্ষীর আশঙ্কাটি পরিস্ফুট করিয়াছেন যথা—"যদি ন কশ্চিদ্ বিশেষঃ, কথং তর্হি করণাকরণে ইতি চেৎ।" এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে গ্রন্থকার বলিয়াছেন "ক এবমাহ ন" ইত্যাদি "পশ্যামঃ" পর্যন্ত গ্রন্থে। অর্থাৎ বীজের অঙ্কুরকরণ ও অকরণের উপপাদক কোন বিশেষ নাই একথা কে বলে। বীজের অঙ্কুরকরণ ও অকরণের উপপাদক বিশেষ আছে। নৈয়ায়িক বলেন বীজ, ক্ষিতি, সলিল, পবন ইত্যাদি সহকারি সম্বলিত হইলে অঙ্কুর করে। সহকারীর অভাবে করে না। কিন্তু এইখানে গ্রন্থকার সে কথা না বলিয়া বৌদ্ধমত খণ্ডনের জন্য বলিতেছেন—"পরং কিং জাতিভেদরূপঃ সহকারিলাভালাভরূপো বা ইতি নিয়ামকং প্রমাণম্ অনুসরন্তো ন পশ্যামঃ।" অর্থাৎ বীজজাতীয় কোন বীজ অঙ্কুর করে কোন বীজ অঙ্কুর করে না—এই করণ ও অকরণের উপপাদক বিশেষ আছে; কিন্তু সেই বিশেষ কি কুর্বদ্রূপত্ব ও কুর্বদ্রূপত্বাভাবরূপ বিশেষ অথবা সহকারীর লাভ ও অলাভরূপবিশেষ—এই বিষয়ে নিয়ামক প্রমাণ অনুসরণ করিয়া নিশ্চয় করিতে পারিতেছি না। বৌদ্ধেরা অঙ্কুরকরণের উপপাদকরূপে ক্ষেত্রস্থবীজে কুর্বদ্রূপত্ব নামক জাতি স্বীকার করেন। কুশূলস্থ বীজে কুর্বদ্রূপত্বাভাব স্বীকার করেন। কিন্তু মূলগ্রন্থে আছে "পরং কিং জাতিভেদরূপঃ",

এই "জাতিভেদরূপঃ" ইহার যথাশ্রুত অর্থ হয় জাতিবিশেষরূপ। সেই জাতি বিশেষ হইতেছে কুর্বদ্রূপত্ব। ইহাতে কেবল অঙ্কুরকরণের উপপাদক দেখান হয়। অকরণের উপপাদক দেখান হয় না। অথচ নৈয়ায়িক মতানুসারে "সহকারিলাভালাভরূপো বা" বলিয়া সহকারীর লাভ ও অলাভরূপ করণ এবং অকরণ, উভয়ের উপপাদক দেখান হইয়াছে। ইহাতে বৌদ্ধমতে কেবল করণের উপপাদক 'জাতিভেদরূপঃ' বলায় অসামঞ্জস্য হইয়া পড়ে। এইজন্য দীধিতিকার "জাতিভেদরূপঃ" পদের অর্থ করিয়াছেন 'জাতিভেদঃ কুর্বদ্রূপত্বম্'। তারপর "রূপ" শব্দটি দুইবার আবৃত্তি করিয়া তাহার দুই প্রকার অর্থ করিয়াছেন। প্রথমে জাতিভেদঃ রূপং (স্বরূপং) যস্য স জাতিভেদরূপঃ—অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্ব। দ্বিতীয়বারে জাতিভেদঃ রূপ্যতে নিরূপ্যতে যেন স জাতিভেদরূপঃ। অর্থাৎ জাতিভেদের দ্বারা নিরূপ্য। প্রতিযোগী ও অভাব পরস্পর পরস্পরের দ্বারা নিরূপিত হয়। যেমন অভাব বলিলে কাহার এইরূপ প্রশ্নে ঘটের বা পটের ইত্যাদি উত্তর দেওয়া হয়। সেইজন্য অভাবটি ঘট বা পট প্রভৃতি প্রতিযোগীর দ্বারা নিরূপ্য হয়। আবার ঘটের বা পটের বলিলে প্রশ্ন হয় ঘটের কি? এই প্রশ্নে উত্তর হয় ঘটের অভাব। সুতরাং ঘটরূপ প্রতিযোগীও অভাবের দ্বারা নিরূপ্য। অথবা প্রতিযোগী অভাবের নিরূপক। প্রকৃতস্থলে কুর্বদ্রূপত্বাভাবটি নিরূপিত হয়। সুতরাং "জাতিভেদরূপঃ" ইহার দ্বিতীয় অর্থ হইল "জাতিভেদনিরূপ্যঃ"। ফলত জাতিভেদের অভাব রূপ অর্থ লাভ হইল। অতএব এইভাবে অর্থ করায় পূর্বোক্ত অসামঞ্জস্য থাকিল না।

এইভাবে গ্রন্থকার, বৌদ্ধগণের স্বীকৃত কুর্বদ্রূপত্ব বিষয়ে প্রমাণের অভাব দেখাইলেন। বৌদ্ধ ইহাতেও নিরস্ত না হইয়া পুনরায় আশঙ্কা করিয়াছেন—"তথাপি যোঽয়ং সহকারিমধ্যমধ্যাসীনোঽক্ষেপকরণস্বভাবো ভাবঃ স যদি প্রাগপ্যাসীৎ তদা প্রসহ্য কার্যং কুর্বাণো গীর্বাণশাপশতেনাপ্যপহস্তয়িতুং ন শক্যত ইতি চেৎ।"

অর্থাৎ বৌদ্ধ নৈয়ায়িকের উপর এই বলিয়া আক্ষেপ করিতেছেন—যদিও কুর্বদ্রূপত্ব বিষয়ে কোন (নিয়ামক) প্রমাণ পাওয়া যায় না, তথাপি এই যে বীজ প্রভৃতি ভাব (পদার্থ) সহকারীর মধ্যে অবস্থিত হইয়া অঙ্কুর প্রভৃতি কার্যের উৎপত্তিতে অবিলম্বকার্যকারিস্বভাব-বিশিষ্ট হয় অর্থাৎ বীজ ক্ষেত্রস্থ হইয়া সহকারী সকলের সহিত সম্মিলিত হইলে অঙ্কুরের উৎপত্তিতে বিলম্ব করে না, এই স্বভাবটি যদি (বীজ প্রভৃতির) পূর্বেও অর্থাৎ সহকারি সম্মিলিত হইবার পূর্বেও থাকিত তাহা হইলে সেই বীজাদি বলপূর্বক অঙ্কুরাদি কার্য করিত; দেবতারাও ক্রুদ্ধ হইয়া সেই কার্যের উৎপত্তিবারণ করিতে পারিত না অর্থাৎ পূর্বেও অঙ্কুরাদি কার্যের উৎপত্তি অবশ্যই হইত। অথচ তাহা হয় না। ইহাতে পূর্বে সেই বীজের অঙ্কুর উৎপাদনের অভাবের প্রতি নিয়ামকরূপে এবং পরে অঙ্কুর উৎপাদনের নিয়ামকরূপে উক্ত কুর্বদ্রূপত্বের অভাব ও কুর্বদ্রূপত্ব স্বীকার করিতে হইবে। অভিপ্রায় এই যে বৌদ্ধেরা সমস্ত পদার্থের উৎপত্তিক্ষণের অব্যবহিত পরক্ষণে বিনাশ স্বীকার করেন। তাঁহাদের মতে বীজাদি পদার্থের অক্ষেপকরণস্বভাব (ন, ক্ষেপঃ বিলম্ব) অবিলম্ব করণস্বভাব অর্থাৎ

অবিলম্বে কার্য করাই যাহার স্বভাব হইতেছে নিজের উৎপত্তির অব্যবহিত পরবর্তিকালে বিদ্যমান যে কার্য, সেই কার্যকারিত্ব। যেমন—ক্ষেত্রস্থ বীজ নিজ উৎপত্তির অব্যবহিত পরবর্তিক্ষণে বিদ্যমান অঙ্কুররূপ কার্য উৎপাদন করে। অথবা নিজকার্যের ব্যবহিতপূর্বকালে অবৃত্তিই অক্ষেপ করণস্বভাব। পূর্বের অক্ষেপকরণ স্বভাবত্বের লক্ষণটি অর্থাৎ "স্বোৎপত্ত্য-ব্যবহিতোত্তরকালবৃত্তিকার্যকারিত্ব" রূপ লক্ষণটিতে "উৎপত্তি" পদার্থের প্রবেশ থাকায় গৌরব হয়। এইজন্য "স্বকার্যব্যবহিতপ্রাকালাবৃত্তিত্ব" অর্থাৎ নিজের কার্যের ব্যবহিত পূর্বকালে অবৃত্তিত্বরূপ দ্বিতীয় লক্ষণ বলা হইয়াছে।*

যেমন, নিজের অর্থাৎ বীজের অঙ্কুর কার্যের ব্যবহিত পূর্বকালে অর্থাৎ যে ক্ষণে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, সেই ক্ষণের অব্যবহিত পূর্বক্ষণের পূর্বক্ষণ হইতে যে কোন পূর্বকালে যে বীজ থাকে না সেই বীজই অক্ষেপকরণস্বভাব। এই লক্ষণেও 'স্বকার্য-ব্যবহিতপ্রাক্‌কাল' বলিতে যদি স্বকার্যপ্রাগভাবাধিকরণকালপ্রাগভাবাধিকরণকালকে বুঝায় তাহা হইলে অঙ্কুররূপকার্যের প্রাগভাবাধিকরণকাল বলিতে অঙ্কুরকার্যের পূর্বক্ষণ হইতে অনাদি স্থূল কালও ধরা যাইতে পারে; তাহাতে সেই অনাদিকালের প্রাগভাব অপ্রসিদ্ধ হওয়ায় স্বকার্যপ্রাগভাবাধিকরণকালপ্রাগভাবাধিকরণকালরূপ স্বকার্যব্যবহিতপ্রাক্‌-কাল অপ্রসিদ্ধ হইয়া পড়িবে। আর যদি স্বকার্যব্যবহিতপ্রাক্‌কাল বলিতে স্বকার্য-প্রাগভাবাধিকরণক্ষণপ্রাগভাবাধিকরণক্ষণকে ধরা হয় তাহা হইলে লক্ষণে ক্ষণের প্রবেশ থাকায় গৌরব হইয়া পড়ে। এইজন্য দীধিতিকার তৃতীয় লক্ষণ করিয়াছেন "স্বকার্যপ্রাগভাব-সমানকালীনধ্বংসপ্রতিযোগিসময়াবৃত্তিত্বম্।" অর্থাৎ নিজ (কারণের) কার্যের প্রাগভাব-সমানকালীন যে ধ্বংস, তাহার প্রতিযোগিরূপ যে সময়, সেই সময়ে অবৃত্তি। এখানে 'স্ব' বলিতে যাহাকে অক্ষেপকারী বলিয়া ধরা হইবে তাহা। যেমন প্রকৃতস্থলে ক্ষেত্রস্থ বীজ। সেই ক্ষেত্রস্থবীজরূপ যে 'স্ব' তাহার কার্য অঙ্কুর। সেই অঙ্কুররূপ কার্যের প্রাগভাব-কাল হইতেছে অঙ্কুরের পূর্বক্ষণ হইতে অনাদিকাল। সেই অঙ্কুররূপকার্যের প্রাগভাবের সমান কালীন ধ্বংস বলিতে অঙ্কুরের উৎপত্তির ঠিক পূর্বক্ষণে যে ধ্বংস তাহাকেও ধরা যায় এবং তাহার পূর্ব পূর্ব কালে যে ধ্বংস আছে তাহাকেও ধরা যায়। সেই ধ্বংসের প্রতিযোগী হইবে অঙ্কুরোৎপত্তির অব্যবহিত পূর্বক্ষণের পূর্বক্ষণ বা তাহার পূর্ব পূর্ব ক্ষণ কাল; সেই প্রতি-যোগীরূপ সময়ে অর্থাৎ অঙ্কুরোৎপত্তির অব্যবহিত পূর্বক্ষণের পূর্ব ক্ষণে বা তৎ পূর্ব পূর্ব ক্ষণে অবৃত্তি—থাকে না ক্ষেত্রস্থ বীজ। বৌদ্ধমতে বস্তু মাত্রই নিজ উৎপত্তি ক্ষণের পরক্ষণে নষ্ট হইয়া যায়—ইহা স্বীকার করা হয়। সুতরাং কারণীভূতপদার্থ নিজ উৎপত্তির পরক্ষণেই কার্য উৎপাদন করিয়া নষ্ট হয়—ইহাও স্বীকৃত। সেই হেতু ক্ষেত্রস্থ বীজ অক্ষেপকারী অর্থাৎ নিজ উৎপত্তির পরক্ষণেই কার্য উৎপাদন করে। আর এই

* এই সমস্ত লক্ষণ দীধিতিতে দ্রষ্টব্য।

জন্যই ক্ষেত্রস্থ বীজ অঙ্কুরোৎপত্তির অব্যবহিতপূর্বক্ষণরূপ সময়ে বৃত্তি; কিন্তু ঐ ক্ষণের পূর্বকালে অবৃত্তি। এইরূপ অন্যান্য কারণের বেলায়ও বুঝিতে হইবে। শেষে দীধিতিকার বৌদ্ধাচার্যের মতানুসারে চতুর্থ লক্ষণ করিয়াছেন—"স্বোৎপত্তিক্ষণে এব কারিত্বং বা অক্ষেপকারিত্বম্।" ইহার অর্থ উৎপত্তি ক্ষণেই যাহা কার্যকারী হয় তাহা অক্ষেপকারী। কিন্তু এইরূপ অর্থ করিলে অনুপপত্তি এই হয় যে কারণের উৎপত্তিক্ষণে কার্যের উৎপত্তি স্বীকৃত হওয়ায়, গরুর বাম ও দক্ষিণ শৃঙ্গদ্বয়ের পরস্পর কার্যকারণ ভাবের আপত্তি হয়। এবং কার্যের অব্যবহিত পূর্ববর্তিত্বরূপ যে কারণত্ব—এই সিদ্ধান্তের হানি হয়। এই জন্য দীধিতির টিপ্পণীকার শ্রীরামতর্কালঙ্কার মহাশয় বলিয়াছেন—"উৎপত্তির অনন্তর কার্যের করণ" এইরূপ লক্ষণ আচার্যের করা উচিত। অর্থাৎ যাহা নিজ উৎপত্তির পরক্ষণে কার্য করে তাহাই অক্ষেপকারী। অথবা "উৎপত্তিক্ষণে এব কারিত্বম্" এই বাক্যের এইরূপ অর্থও করা যাইতে পারে—উৎপত্তি ক্ষণেই কার্যের অনুকূল ব্যাপারবত্ত্ব। অর্থাৎ যাহা নিজ উৎপত্তিক্ষণেই কার্যের অনুকূল ব্যাপারবান্ হয় তাহা অক্ষেপকারী। কার্যটি পরক্ষণে উৎপন্ন হয়।

এইরূপ অর্থ করিলে আর "স্বোৎপত্তির পরক্ষণে কার্যকারী" ইহা বলিবার প্রয়োজন হয় না। যাহা নিজ উৎপত্তিক্ষণেই কার্যের অনুকূল ব্যাপার করে তাহা অক্ষেপ-কারী। অর্থাৎ যাহা উৎপন্ন হইয়াই আর বিলম্ব করে না নিজের উৎপত্তিক্ষণে কার্য করিতে আরম্ভ করে তাহা অক্ষেপকারী। ক্ষেত্রস্থ বীজ নিজের উৎপত্তিক্ষণেই কার্য করিতে প্রবৃত্ত হয়। তাহার ফলে ক্ষেত্রস্থ বীজের নিজ উৎপত্তির অব্যবহিত পরক্ষণেই অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। এইভাবে বৌদ্ধমতে অক্ষেপকারীর লক্ষণ করা হইল। ইহাতে অক্ষেপকারির স্বরূপ দেখাইয়া বৌদ্ধেরা বলেন—বীজ ক্ষেত্রস্থ হইবার পূর্বে অর্থাৎ কুশূলস্থ বীজেও বীজত্ব আছে, অথচ ক্ষেত্রস্থ হইবার পূর্বে বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে না। বীজত্বই যদি অঙ্কুর উৎপত্তির নিয়ামক হইত, তাহা হইলে কুশূলস্থ বীজে বা যে কালে বীজ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় তাহার পূর্বেও তৎপূর্বে বীজত্ব থাকায় অঙ্কুর উৎপন্ন হইত। অথচ তাহা হয় না। সুতরাং অঙ্কুরোৎ-পত্তির অব্যবহিত পূর্বক্ষণের পূর্বপূর্বক্ষণকালীন বীজ সকলের অক্ষেপকারিত্ব স্বভাব যে নাই তাহা স্বীকার করিতে হইবে। কুশূলস্থ বীজের অক্ষেপকরণ স্বভাব নাই বলিয়া তাহা হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না। ক্ষেত্রস্থবীজের অক্ষেপকরণ স্বভাব থাকায় তাহা হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। অতএব এই অঙ্কুরাদি কার্যোৎপত্তিতে অক্ষেপ কারিত্বের নিয়ামক রূপে বীজত্বাদি হইতে পৃথক্ কুর্বদ্রূপত্ব নামক একটি জাতি স্বীকার করিতে হইবে। ক্ষেত্রস্থ বীজে সেই কুর্বদ্রূপত্ব জাতি আছে। তাহার ফলে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। আর কুশূলস্থাদি বীজে সেই কুর্বদ্রূপত্ব জাতি নাই বলিয়া তাহা হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না। বৌদ্ধেরা এইভাবে অক্ষেপকারিত্বস্বভাবের দ্বারা কার্যোৎপত্তির নিয়ামকরূপে অক্ষেপ-কারিত্বস্বভাববিশিষ্ট বস্তুতে কুর্বদ্রূপত্ব জাতি বিষয়ে প্রমাণ (অনুমান) দেখাইলেন।

বৌদ্ধের এই মত খণ্ডন করিবার জন্য গ্রন্থকার ন্যায়মতানুসারে বলিতেছেন—"যুক্তমেতৎ যদ্যক্ষেপকরণস্বভাবত্বং ভাবস্য প্রমাণগোচরঃ স্যাৎ, তদেব কুতঃ সিদ্ধমিতি নাধিগচ্ছামঃ"।

অর্থাৎ (কারণীভূত) পদার্থের অক্ষেপকারিত্বস্বভাব যদি প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হইত তাহা হইল কার্যোৎপত্তিতে অক্ষেপকারিত্বের নিয়ামকরূপে কুর্বদ্রূপত্ব জাতি স্বীকার করা যুক্তিযুক্ত হইত, কিন্তু পদার্থের অক্ষেপকারিত্ব স্বভাবইত কোন্ প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয় তাহা আমরা (নৈয়ায়িক) বুঝিতে পারিতেছি না। অতএব অক্ষেপকারিত্ব-স্বভাব সিদ্ধ না হওয়ায় ক্ষেত্রস্থ বীজাদি হইতে অঙ্কুরাদির উৎপত্তিতে অক্ষেপকারিত্বের নিয়ামকরূপে ক্ষেত্রস্থ বীজাদিতে কুর্বদ্রূপত্ব জাতি সিদ্ধ হইবে না।

এই ভাবে নৈয়ায়িক অক্ষেপকারিত্ববিষয়ে প্রমাণের অভাব দেখাইলেন। এখন আবার বৌদ্ধ অন্য প্রকারে পদার্থের অক্ষেপকারিত্বস্বভাব সাধন করিতেছেন—"প্রসঙ্গ-বিপর্যয়াভ্যামিতি চেৎ" অর্থাৎ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় অনুমানের দ্বারা অক্ষেপকরণ স্বভাব সিদ্ধ হইবে।

পুর্বে যে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের কথা বলা হইয়াছিল, তাহা সামর্থ্য সাধন করিবার জন্য প্রযুক্ত হইয়াছিল। এই জন্য তাহাদের আকার ছিল—"যাহা যখন যে কার্যে অসমর্থ তাহা তখন সে কার্য করে না" [প্রসঙ্গ]। "যাহা যখন যে কার্য করে তাহা তখন সেই কার্যে সমর্থ" [বিপর্যয়] কিন্তু এখন বৌদ্ধ যে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের কথা বলিতেছেন—তাহা পদার্থের অক্ষেপকারিত্ব সাধন করিবার জন্য বলিতেছেন। সুতরাং এখন প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের আকার পুর্ব হইতে ভিন্ন হইবে। পুর্বোক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা অক্ষেপ-কারিত্ব সিদ্ধ হইবে না। সেই হেতু দীধিতিকার অক্ষেপকারিত্বসাধনের প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের আকার দেখাইয়াছেন—"যন্ন যৎকার্যাক্ষেপকারি তন্ন তৎকারি যথালীকম্, শিলাশকলং বা, নাঙ্কুরাক্ষেপকারি চ সামগ্রীসমবহিতং বীজমুপেয়তে পরৈরিতি প্রসঙ্গঃ। যদ্ যদ্ অঙ্কুরং করোতি তৎ তদ্ অক্ষেপকারি যথা ধরণ্যাদিভেদঃ, করোতি চাঙ্কুরমিদং বীজমিতি বিপর্যয়ঃ।

প্রসঙ্গে যাহা হেতু হয়, তাহার অভাবই বিপর্যয়ে সাধ্য হয়। সেই জন্য প্রসঙ্গে অক্ষেপকারিত্বের অভাবকে হেতু করা হইয়াছে। অক্ষেপকারিত্বের অভাবের অভাব অর্থাৎ অক্ষেপকারিত্বই বিপর্যয়ে সাধ্য। তাহা হইলে বৌদ্ধের বক্তব্য এই যে "যাহা যে কার্যে অক্ষেপকারী হয় না তাহা সেই কার্যকারী হয় না" এইরূপ প্রসঙ্গ এবং "যাহা যেই কার্য করে তাহা সেই কার্যে অক্ষেপকারী" এইরূপ বিপর্যের দ্বারা পদার্থের অক্ষেপকারিত্বস্বভাব সিদ্ধ হইবে। অক্ষেপকারিত্বস্বভাব প্রমাণসিদ্ধ হইলে কার্যোৎপত্তির নিয়ামকরূপে অক্ষেপ-কারিতে "কুর্বদ্রূপত্ব" জাতি সিদ্ধ হইবে।

বৌদ্ধের এইরূপে স্বপক্ষসাধনের উত্তরে গ্রন্থকার নৈয়ায়িকমতে তাহার খণ্ডন করিতেছেন—'ন, পরম্পরাশ্রয়প্রসঙ্গাৎ। এবং স্বভাবত্বসিদ্ধৌ (হি) তয়োঃ প্রবৃত্তিঃ। তৎ

প্রবৃত্তৌ চৈবং স্বভাবত্বসিদ্ধিরিতি'। অর্থাৎ—প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা অক্ষেপকারিত্বস্বভাব সিদ্ধ হয় না। যেহেতু তাহাতে অন্যোহন্যাশ্রয় দোষের আপত্তি হয়। এই অক্ষেপকারিত্বস্বভাব সিদ্ধ হইলে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের প্রবৃত্তি, আবার প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের প্রবৃত্তি হইলে এই অক্ষেপ-কারিত্ব স্বভাবের সিদ্ধি হয়। এইভাবে অন্যোহন্যাশ্রয় দোষ হয়। অভিপ্রায় এই যে কোন পদার্থে অক্ষেপকারিত্বস্বভাব সিদ্ধ হইলে, সেই অক্ষেপকারিত্বের অভাবকে ধরিয়া প্রসঙ্গের প্রবৃত্তি হইবে। কারণ প্রসঙ্গে অক্ষেপকারিত্বের অভাবই হইতেছে হেতু। অভাবজ্ঞানের প্রতি প্রতিযোগীর জ্ঞানটি কারণ। আবার প্রসঙ্গের প্রবৃত্তি ও বিপর্যয়ের প্রবৃত্তির দ্বারা পদার্থের অক্ষেপকারিত্ব স্বভাবের সিদ্ধি হওয়ায় স্বগ্রহসাপেক্ষগ্রহসাপেক্ষগ্রহকত্বরূপ (জ্ঞানে) অন্যোহন্যা-শ্রয়দোষের আপত্তি। স্বগ্রহ—অক্ষেপকারিত্বগ্রহ (জ্ঞান) তৎসাপেক্ষগ্রহ প্রসঙ্গগ্রহ ও বিপর্যয়গ্রহ তৎসাপেক্ষগ্রহকত্ব অর্থাৎ তৎসাপেক্ষজ্ঞানবিষয়ত্ব আছে সেই অক্ষেপকারিত্বস্বভাবে। এইভাবে অন্যোহন্যাশ্রয় দোষের আপত্তি হওয়ায় পদার্থের কারিত্ব স্বভাব সিদ্ধ হইল না। তাহা না হওয়ায় কার্যোৎপত্তির দ্বারা যে কুর্বদ্রূপত্বের অনুমান তাহাও সিদ্ধ হয় না। ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥ ১০ ॥

স্যাদেতৎ, কার্যজন্মৈব অস্মিন্নর্থে প্রমাণং, বিলম্বকারি-স্বভাবানুবৃত্তৌ[১] কার্যানুৎপত্তিঃ সর্বদা ইতি চেৎ, ন, বিলম্বকারি-স্বভাবস্য সর্বদৈবাকরণে তত্ত্বব্যাঘাতাৎ। ততশ্চ বিলম্বকারী-ত্যস্য যাবৎ সহকার্য্যসন্নিধানং তাবন্ন করোতীত্যর্থঃ। এবং চ কার্যজন্ম, সামগ্র্যাং প্রমাণয়িতুং শক্যতে, ন তু জাতিভেদে। তে তু কিং যথানুভবং বিলম্বকারিস্বভাবাঃ[২] পরস্পরং প্রত্যাসন্নাঃ কার্যং কৃতবন্তঃ কিং বা যথা ত্বৎপরিকল্পনং ক্ষিপ্রকারিস্বভাবা ইত্যত্র কার্যজননমজাগরূকমেবেতি ॥১১॥

অনুবাদঃ—(বৌদ্ধকর্তৃক পূর্বপক্ষ) আচ্ছা, কার্যের উৎপত্তিই, এই (অক্ষেপকারিত্ব) বিষয়ে প্রমাণ, বিলম্বকারিস্বভাবের অনুবৃত্তি হইলে সর্বদা কার্যের অনুৎপত্তি হইত। (এইরূপ বলিব।) (সিদ্ধান্তীর খণ্ডন) না। (বিলম্বকারি-স্বভাববিশিষ্ট পদার্থ) সর্বদা (কার্য) না করিলে বিলম্বকারিস্বভাবের বিলম্বকারি-স্বভাবত্বের ব্যাঘাত হয়। সুতরাং বিলম্বকারী ইহার অর্থ—যতক্ষণ সহকারীর সম্মিলন হয় না ততক্ষণ (কার্য) করে না। এইরূপ (সহকারীর অসন্নিধানে কার্য

১। "বিলম্বস্বভাবস্য সর্বদৈবাকরণে" ইতি 'গ' পুস্তকপাঠঃ।
২। "যথাত্বৎপরিকল্পনে" ইতি 'গ' পুস্তকপাঠঃ।

না করাই বিলম্বকারিত্ব) হইলে, সামগ্রীতে (কারণকূট) কার্যের উৎপত্তি প্রমাণ করিতে পারা যায় অর্থাৎ কারণসমূহ থাকিলেই কার্যের জন্ম হয়—ইহাই প্রমাণিত হয়। জাতিবিশেষে (কুর্বদ্রূপত্ব) কার্যজন্ম প্রমাণিত হয় না অর্থাৎ জাতি বিশেষ কার্যোৎপত্তির নিয়ামক ইহা প্রমাণিত হয় না।

তাহারা (বীজ, সহকারী প্রভৃতি) কি অনুভব অনুসারে বিলম্বকারিস্বভাব-বিশিষ্ট হইয়া পরস্পর মিলিত হইয়া কার্য করে কিংবা তোমাদের (বৌদ্ধদের) কল্পনা অনুসারে ক্ষিপ্রকারিস্বভাববিশিষ্ট, এই বিষয়ে কার্যের উৎপত্তি জাগরূক নয় অর্থাৎ প্রয়োজক নয় ॥১১॥

তাৎপর্য ঃ—বৌদ্ধ পুনরায় কুর্বদ্রূপত্বজাতিসিদ্ধির নিমিত্ত ভাবের অক্ষেপকারিত্ববিষয়ে প্রমাণ দেখাইতেছেন—"স্যাদেতৎ" ইত্যাদি গ্রন্থে। "স্যাদেতৎ" ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা বৌদ্ধ অক্ষেপকারিত্ববিষয়ে পরিশেষানুমান দেখাইয়াছেন। কার্যের উৎপত্তি বিলম্বে অথবা অবিলম্বে হইয়া থাকে। এছাড়া অন্য প্রকার নাই। যেখানে কার্যের বিলম্ব হয় না সেখানে পরিশেষে অক্ষেপ অর্থাৎ অবিলম্বই সিদ্ধ হয়। ঐরূপ কার্য যাহার অব্যবহিত পরক্ষণে উৎপন্ন হয় তাহা অক্ষেপকারী। অতএব এইভাবে অক্ষেপকারিত্বস্বভাবত্ব সিদ্ধ হইবে।

বৌদ্ধের এই উক্তির খণ্ডন করিবার জন্য গ্রন্থকার বলিতেছেন 'ন, বিলম্বকারিস্বভাবস্য সর্বদৈবাকরণে তত্ত্বব্যাঘাতাৎ' ইত্যাদি।

দীধিতিকার উক্ত মূলের অভিপ্রায় ব্যক্ত করিয়াছেন। যথা ঃ—কার্যের বিলম্ব বলিতে কার্যের অকরণ অর্থাৎ কোন পদার্থ কোন কার্যে বিলম্ব করে বলিলে এই বুঝায় সেই পদার্থ সেই কার্য করে না। এখন এই যে কার্য না করা—ইহা কি সর্বদা না করা। সর্বদা কার্য না করাই যদি বিলম্বে করার অর্থ হয়, তাহা হইলে বিলম্বকারিত্বই অসিদ্ধ হইয়া যায়। যাহা যে কার্য সর্বদা করে না অর্থাৎ কখনই করে না তাহা কি সেই কার্য বিলম্বে করে—ইহা বলা যায়? যাহার যে কার্য না করাই স্বভাব হয় তাহার পক্ষে সেই কার্য বিলম্বে করা বা অবিলম্বে করার কোন প্রশ্নই উঠে না। শশশৃঙ্গ কখনই কার্য করে না। সুতরাং তাহা বিলম্বেও করে না অবিলম্বেও করে না। সুতরাং সর্বদা না করিলে বিলম্বকারিত্বেরই অসিদ্ধি হয়। আর যদি দ্বিতীয় পক্ষ ধরা হয় অর্থাৎ কখনও কখনও কার্য না করাই বিলম্ব কারিত্ব—এইরূপ বলা হয়, তাহা হইলে বুঝা যায় কখন কার্য করে না কিন্তু কখনও অর্থাৎ কালান্তরে কার্য করে। এইরূপ হইলে বিলম্বকারী বস্তু হইতে কার্যোৎপত্তির কোন বাধা না থাকায় কার্যোৎপত্তির জন্য পরিশেষানুমানের অবতারণা হইতে পারে না। পরিশেষানু-মানের অবতারণা না হইলে অক্ষেপকারিত্বও প্রমাণিত হয় না। সুতরাং অক্ষেপকারিত্ব সিদ্ধ না হওয়ায় সেই অপেক্ষকারিত্বের নিয়ামকরূপে কুর্বদ্রূপত্ব জাতিও সিদ্ধ হইতে পারে না।

পূর্বোক্ত বাক্য সমূহ হইতে ইহাই বুঝা গেল যে—সহকারীর সাহিত্যই কার্যোৎপত্তির প্রয়োজক; অক্ষেপকারিত্ব কার্যোৎপত্তির প্রয়োজক নয়—ইহাই নৈয়ায়িকের সিদ্ধান্ত। ইহা দ্বারা যে সকল বৌদ্ধ বলেন "সমর্থস্য ক্ষেপাযোগাৎ" অর্থাৎ সমর্থ (কারণ) কার্যে বিলম্ব করে না তাঁহাদের মতও খণ্ডিত হইল।

অভিপ্রায় এই যে—কোন কোন বৌদ্ধ জনকতাবচ্ছেদকরূপকে সামর্থ্য বলেন। যেমন ক্ষেত্রস্থবীজে অঙ্কুরজনকতাবচ্ছেদকরূপ আছে, তাহাই ক্ষেত্রস্থবীজের সামর্থ্য। কিন্তু ইহাতে দোষ এই যে—বৌদ্ধমতে "কুশূলস্থবীজ যদি অঙ্কুরজনকতাবচ্ছেদক রূপবান্ হইত তাহা হইলে অঙ্কুর করিত" এইরূপ প্রসঙ্গের মূলে যে ব্যাপ্তি আছে যেমনঃ—যাহা অঙ্কুরজনকতাবচ্ছেদকরূপবিশিষ্ট তাহা অঙ্কুর করিতে সমর্থ" এই ব্যাপ্তিই সিদ্ধ হয় না অর্থাৎ সমর্থ হইলেই যে কার্যে বিলম্ব করিবে না এমন নয়। কারণ যে পদার্থ কার্যে স্বরূপযোগ্য অর্থাৎ যে পদার্থের যে কার্য করিবার স্বরূপযোগ্যতা আছে বা যাহা সমর্থ তাহাও কার্য উৎপাদনের প্রয়োজক সহকারীর অভাবে কার্য করিতে বিলম্ব করে। সুতরাং "সমর্থস্য ক্ষেপাযোগাৎ" বৌদ্ধের এই প্রকার ব্যাপ্তি অসিদ্ধ। এই সব দোষ বৌদ্ধ মতে দেখাইয়া মূলকার বলিয়াছেন—"এবং চ কার্যজন্ম সামগ্র্যাং প্রমাণয়িতুং শক্যতে ন তু জাতিভেদে।" অর্থাৎ স্বরূপযোগ্য কারণও সহকারিসম্মিলনে কার্যে বিলম্ব করে না, সহকারীর অভাবে কার্যে বিলম্ব করে—ইহা সিদ্ধ হওয়ায় প্রমাণিত হইল যে সামগ্রী (কারণ কূট) থাকিলেই কার্যের উৎপত্তি হয়। কিন্তু কোন "কুর্বদ্রূপত্ব" প্রভৃতি জাতিবিশেষ থাকিলে কার্য উৎপন্ন হয় এরূপ প্রমাণিত হয় না।

কার্যোৎপত্তির প্রতি সামগ্রীই নিয়ামক ইহা দেখাইবার জন্য মূলকার নৈয়ায়িক মতানুসারে বৌদ্ধের উপর আক্ষেপ করিয়া বলিয়াছেন "তে তু কিং যথানুভবং বিলম্বকারিস্বভাবাঃ পরস্পরং প্রত্যাসন্নাঃ কার্যং কৃতবন্তঃ কিংবা যথা ত্বৎপরিকল্পনং ক্ষিপ্রকারিস্বভাবা ইত্যত্র কার্যজননমজাগরূকমেবেতি।" অর্থাৎ বীজ প্রভৃতি ও সহকারি প্রভৃতি বিলম্বকারিত্বস্বভাবান্বিত হইয়াও পরস্পর মিলিত হইলে কার্য করে অথবা বৌদ্ধমতানুসারে, বীজ প্রভৃতি ক্ষিপ্রকারিত্বস্বভাববিশিষ্ট—এই বিষয়ে কার্যের উৎপত্তিকে প্রয়োজক বলা যায় না—অর্থাৎ কার্যের উৎপত্তি দেখিয়া তাহার কারণকে অক্ষেপকারিস্বভাব বলা যায় না। যেহেতু কার্যের উৎপত্তি, কারণসমূহ হইতেই সম্ভব হওয়ায় ক্ষিপ্রকারিত্বস্বভাবকল্পনা অপ্রামাণিক ॥১১॥

নাপি তৃতীয়ঃ, বিরোধাৎ। সহকার্যভাবপ্রযুক্তকার্যাভাববাংশ্চ[1] সহকারিবিরহে[2] কার্যবাংশ্চেতি[3] ব্যাহতম্।

১। "কার্যাভাববাংশ্চ" ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।
২। "সহকারিবিরহকার্যবাংশ্চ" ইতি 'গ' পুস্তকপাঠঃ।
৩। 'যদভাবে' ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।

তস্মাদ্ যদ্ যদভাব[১] এব যন্ন করোতি, তৎ, তৎসদ্ভাবে তৎ করোত্যেবেতি[২] (তু) স্যাৎ। এতচ্চ স্থৈর্যসিদ্ধেরেব পরং বীজং[৩] সর্বস্বমিতি ॥১২॥

অনুবাদঃ—(প্রাতিস্বিকযোগ্যতা) তৃতীয় (সহকারিবৈকল্যপ্রযুক্ত-কার্যাভাববত্ত্ব) ও নয়। যেহেতু বিরোধ হয়। সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত কার্যের অভাববান্ এবং সহকারীর অভাবে কার্যবান্ ইহা ব্যাঘাতদোষদুষ্ট। সুতরাং যাহাই যাহার অভাবে যাহা করে না, তাহাই তাহার সদ্ভাবে কার্য করে এইরূপই হইল। ইহা স্থৈর্য সাধনেরই প্রকৃষ্ট উপপাদক ॥ ১২ ॥

তাৎপর্যঃ—ক্ষণিকত্ব সিদ্ধির জন্য বৌদ্ধেরা যে সামর্থ্য ও অসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধধর্মের সংসর্গের সাধন করিতে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের অবতারণার চেষ্টা করিয়াছিলেন, নৈয়ায়িক বৌদ্ধের অভিমত সামর্থ্যকে কয়েকটি বিকল্প করিয়া ক্রমে ক্রমে খণ্ডন করিয়াছেন। যেমন—সামর্থ্য অর্থাৎ কারণতা, সেই কারণতা দুই প্রকার—ফলোপধান ও যোগ্যতা। যোগ্যতা আবার দুই প্রকার—সহকারিসাকল্য এবং প্রাতিস্বিকী। প্রাতিস্বিকী আবার তিন প্রকার—অন্বয়ব্যতিরেকজ্ঞানবিষয় বীজত্বাদি, কুর্বদ্রূপত্ব এবং সহকারিবিরহপ্রযুক্ত কার্যাভাববত্ত্ব। সর্বসমেত এই পাঁচটি বিকল্প। ইহাদের মধ্যে প্রথমে ফলোপধানরূপ কারণতা খণ্ডন করিয়াছেন। পরে সহকারি সাকল্যরূপ যোগ্যতা খণ্ডন করিয়াছেন। অনন্তর প্রাতিস্বিক যোগ্যতার তিন প্রকার বিভাগের মধ্যে প্রথম বীজত্বাদি ও দ্বিতীয় কুর্বদ্রূপত্ব খণ্ডিত হইয়াছে। এখন তৃতীয়টি অর্থাৎ সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যাভাববত্ত্বরূপ প্রাতিস্বিক যোগ্যতা খণ্ডন করিবার জন্য মূলকার বলিতেছেন—"নাপি তৃতীয়ঃ, বিরোধাৎ" ইত্যাদি। অর্থাৎ সামর্থ্যটি সহকারিবিরহপ্রযুক্তকার্যাভাব স্বরূপ নহে। কারণ ঐরূপ স্বীকার করিলে বিরোধ হয়।

মূলকার সেই বিরোধ দেখাইয়াছেন সহকারীর অভাব প্রযুক্ত (বীজাদি) কার্যাভাববান্ ও সহকারীর অভাবে কার্যবান্। যাহা যেরূপ কার্যাভাববান্ তাহা সেইরূপ কার্যবান্—ইহা বিরুদ্ধ। অভিপ্রায় এই যে—বৌদ্ধেরা প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা পদার্থের সামর্থ্য ও অসামর্থ্য সাধনপূর্বক ভেদ সাধন করেন। এখন এই সামর্থ্যটি যদি সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যাভাব স্বরূপ হয়, তাহা হইলে বৌদ্ধদের প্রসঙ্গের আকার কিরূপ হইবে? তাহা (প্রসঙ্গ) কি "যাহা যখন সহকারীর অভাব প্রযুক্ত যে কার্যের অভাববান্ হয় তাহা তখন সেই কার্য করেই" এইরূপ হইবে অথবা "যাহা সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত যে কার্যের অভাববান্ হয় তাহা সেই কার্য করেই" এইরূপ আকারের প্রসঙ্গ হইবে।

১। "যদভাবে" ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।
২। "করোত্যেব ইতি তু স্যাৎ" ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।
৩। "বীজং সর্বস্বম্" ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।

প্রথম প্রকারের প্রসঙ্গ স্বীকার করা যাইতে পারে না। কারণ যাহা যখন যে কার্যের অভাববান্ তাহা তখন সেই কার্যবান্ ইহা বিরুদ্ধ। দ্বিতীয় প্রকার প্রসঙ্গ স্বীকার করিলে অর্থাৎ "যাহা সহকারীর অভাব প্রযুক্ত যে কার্যের অভাববান্ তাহা সেই কার্য করে" এইরূপ প্রসঙ্গ স্বীকার করিলে প্রশ্ন হইবে এই যে উক্ত দ্বিতীয় প্রকার প্রসঙ্গে আপাদক হইতেছে 'সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যাভাববত্ত্ব' এবং আপাদ্য হইতেছে 'কার্যবত্ত্ব' এই আপাদ্য ও আপাদকের মধ্যে যে সামানাধিকরণ্য (ব্যাপকসামানাধিকরণ্যরূপ ব্যাপ্তির ঘটক সামানাধিকরণ্য) আছে তাহার জ্ঞান কি এককালাবচ্ছেদে অথবা ভিন্নকালাবচ্ছেদে? যদি এক কালাবচ্ছেদেই সামানাধিকরণ্য জ্ঞান স্বীকার করা হয় তাহা হইলে দ্বিতীয় প্রসঙ্গটি ফলত প্রথম প্রসঙ্গের তুল্য হওয়ায় প্রথম প্রসঙ্গে যেমন বিরোধ হইয়াছিল, দ্বিতীয় প্রসঙ্গেও সেইরূপ বিরোধ থাকায় আপাদ্য ও আপাদকের মধ্যে উক্ত সামানাধিকরণ্যের জ্ঞান হইতে পারিবে না। সামানাধিকরণ্যের জ্ঞান না হইলে উক্ত প্রসঙ্গই সিদ্ধ হইতে পারিবে না। আর যদি ভিন্ন কালাবচ্ছেদে আপাদ্য ও আপাদকের সামানাধিকরণ্যের জ্ঞান স্বীকৃত হয় তাহা হইলে, প্রসঙ্গটি ফলত এইরূপ হইবে যে "যাহা কোন সময়ে সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত যে কার্যের অভাববান্ তাহা সময়ান্তরে সেইকার্যবান্ অর্থাৎ সেই কার্য করে।" ইহাতে ভাব পদার্থ যে পূর্ব ও পরকালে স্থায়ী—তাহার জ্ঞান হওয়ার বৌদ্ধের অভিমত ভাবের ক্ষণিকত্ব অসিদ্ধ হইয়া যায়। সুতরাং পরিশেষে ইহাই সিদ্ধ হইল, যেই পদার্থ, যে সকল সহকারীর অভাবে যে কার্য করে না সেই পদার্থই সেই সকল সহকারীর সদ্ভাবে সেই কার্য করে। ইহাতে যে পদার্থ পূর্বকালে সহকারীর অভাবে কার্য করিয়াছিল না সেই পদার্থ পরে সহকারীর সমবধানে কার্য করে এইরূপ জ্ঞান হওয়ায় ভাবের স্থিরত্বই সিদ্ধ হইয়া গেল।

মূল গ্রন্থে আছে "তস্মাৎ যদ্ যদভাবে এব যন্ন করোতি, তৎ তৎসদ্ভাবে তৎ করোত্যেবেতি তু স্যাৎ" এই গ্রন্থের যথাযথ শব্দ অনুসারে অর্থ হয় এই যে "সুতরাং যাহা যাহার অভাবেই যাহা করে না, তাহা তাহার সদ্ভাবে তাহা করেই—ইহাই হয়। অর্থাৎ যে দণ্ড চক্রের অভাবেই ঘট করে না সেই দণ্ড চক্রের সদ্ভাবে ঘট করেই। কিন্তু ইহা যুক্তিযুক্ত নয়। কারণ দণ্ড কেবল চক্রের অভাবেই যে ঘট করে না, তাহা নয়, পরন্তু জল, সূত্র প্রভৃতির অভাবে ও কার্য করে না। এবং দণ্ড কেবল যে চক্রের সদ্ভাবে ঘট করেই এমনও নয়, চক্র, জল ইত্যাদির সদ্ভাবে ঘট করে। অতএব মূল গ্রন্থে "যদভাব এব" "করোত্যেব" এইরূপ দুইটি "এব" পদ সঙ্গত হয় না। এইরূপ আশঙ্কা করিয়াই দীধিতিকার একপক্ষে বলিয়াছেন "এবকারৌ ভিন্নক্রমে যদেব তদেব ইতি" অর্থাৎ "এব" পদ দুইটির স্থান ভিন্ন প্রকার হইবে। প্রথমে "এব" পদটি "যৎ" পদের পর এবং দ্বিতীয় "এব" পদটি "তৎ" পদের পর বস'ইতে হইবে। তাহা হইলে অর্থ দাঁড়াইবে এই যে যাহাই যাহার অভাবে যাহা করে না তাহাই তাহার সমবধানে তাহা করে। অর্থাৎ যে দণ্ডই চক্রাদির অভাবে ঘট করে না সেই দণ্ডই চক্রাদির সদ্ভাবে ঘট করে। কিন্তু এইরূপ অর্থও সঙ্গত হইল না। কারণ কেবল দণ্ডই যে

চক্রাদির সদ্ভাবে ঘট করে এইরূপ বলা যায় না। পরন্তু চক্রাদি ও দণ্ডাদির সদ্ভাবে ঘট করে। এই জন্য এই পক্ষে অর্থাৎ "এব" পদকে "যৎ" "তৎ" এর পরে বসাইবার পক্ষে এবকারটি ব্যবচ্ছেদার্থক নয়, ইহা বলিতে হইবে। উহা স্বরূপকথন মাত্র। অর্থাৎ দণ্ড, চক্রাদির অভাবে ঘট করে না, চক্রাদির সদ্ভাবে ঘট করে। চক্র, দণ্ডাদির অভাবে ঘট করে না, দণ্ডাদি সদ্ভাবে ঘট করে। এইরূপ অর্থ হওয়ায় আর পূর্বোক্ত দোষ হইল না।

এইভাবে "এব" পদদ্বয়ের একপ্রকার সঙ্গতি দেখাইয়া দীধিতিকার দ্বিতীয় পক্ষে আর এক প্রকার সঙ্গতি দেখাইয়াছেন। "যদভাবে যস্য সহকারিসাকল্যস্য অভাবে ইত্যন্যে।" অর্থাৎ যাহার অভাবে ইহার অর্থ যে সহকারিসমূহের অভাবে।

এই পক্ষে "এব" পদ দুইটির ক্রমভঙ্গ করা হইল না। কেবল "যদভাবে" এই যৎ পদের বিশেষ অর্থ করা হইল। তাহা হইলে এই পক্ষে মূলের অর্থ এই হইল "যে পদার্থ যে সহকারি সমূহের অভাবেই যে কার্য করে না সেই পদার্থ ঐ সহকারিসমূহের সদ্ভাবে সেই কার্য করেই"। অর্থাৎ যে দণ্ড, চক্র প্রভৃতি সহকারিসমূহের অভাবেই ঘট করে না, সেই দণ্ড উক্ত চক্রাদির সদ্ভাবে ঘট করেই। এইরূপ যে চক্র, দণ্ড প্রভৃতি সহকারিসমূহের অভাবেই ঘট করে না সেই চক্র সেই দণ্ডাদি সদ্ভাবে ঘট করেই।

দীধিতিকার এই দুই ভাবে "এব" পদদ্বয়ের অর্থের সামঞ্জস্য দেখাইয়া উক্ত "এব" পদদ্বয়ের প্রয়োজন বর্ণনা করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে প্রথম "এব" পদের দ্বারা ব্যতিরেকমুখে সহকারীর অভাব যে কার্যকরণাভাবের প্রয়োজক তাহা দেখান হইয়াছে। আর দ্বিতীয় "এব" পদের দ্বারা অন্বয়মুখে সহকারীর সমবধান যে কার্যকরণের প্রয়োজক তাহা দেখান হইয়াছে। সুতরাং কার্যোৎপত্তির প্রতি সহকারীর প্রয়োজকতা অন্বয়ব্যতিরেক সিদ্ধ হইল। আর সহকারীর সমবধান ও অসমবধান বশতই বীজাদি অঙ্কুরাদি কার্যে অবিলম্ব ও বিলম্ব করে ইহাও সূচিত হওয়ায় ফলত বীজাদির ক্ষণিকত্ব নিরস্ত হইল ॥১২॥

এতেন সমর্থব্যবহারগোচরত্বং হেতুরিতি নিরস্তম্, তাদৃগ্ব্যবহারগোচরস্যাপি বীজস্যাঙ্কুরাকরণদর্শনাৎ। নাসৌ মুখ্যস্তত্র[১] ব্যবহারঃ, তস্য জননিমিত্তকত্বাৎ, অন্যথা ত্বনিয়মপ্রসঙ্গাদিতি চেৎ,[২] কীদৃশং পুনর্জননং মুখ্যসমর্থব্যবহারনিমিত্তম্। ন তাবদক্ষেপকরণম্, তস্যাসিদ্ধেঃ। নিয়মস্য চ সহকারিসাকল্যে সত্যেব করণং করণমেবেত্যেবং স্বভাবত্বেনাপ্যুপপত্তেঃ, ততশ্চ জননিমিত্ত এবায়ং ব্যবহারো ন চ[৩] ব্যাপ্তিসিদ্ধিরিতি ॥১৩॥

১। 'মুখস্তদ্ব্যবহারঃ'—'খ' পুস্তকপাঠঃ।
২। "অন্যথা ত্বনিয়মপ্রসঙ্গাদিতি চেৎ। ন। কীদৃশং......।" 'গ' পুস্তকপাঠঃ।
৩। "ন ব্যাপ্তিসিদ্ধিরিতি" 'খ' পুস্তকপাঠঃ।

অনুবাদ :—ইহার দ্বারা (বক্ষ্যমাণহেতুর দ্বারা) সমর্থব্যবহার বিষয়ত্ব (প্রসঙ্গে) হেতু (আপাদক), ইহা খণ্ডিত হইল। সেইরূপ (সমর্থ) ব্যবহারের বিষয় বীজেরও অঙ্কুর উৎপাদন না করা দেখা যায়। (পূর্বপক্ষ) (যে বীজে অঙ্কুর না করা দেখা যায়) সেই বীজে ঐ (সমর্থ) ব্যবহার মুখ্য নয়। যেহেতু তাহা (সমর্থ এই মুখ্য ব্যবহার) কার্যোৎপাদন নিমিত্তক। অন্যথা (মুখ্য ব্যবহারের প্রতি অন্য কোন নিমিত্ত স্বীকার করিলে); অনিয়মের প্রসঙ্গ হয়। (উত্তরপক্ষ) কিরূপ উৎপাদন মুখ্য সমর্থব্যবহারের নিমিত্ত? অবিলম্বে কার্যকরণ নয় (মুখ্যসমর্থ ব্যবহারের নিমিত্ত নয়) যে হেতু তাহা (অক্ষেপকরণ) অসিদ্ধ। করণের নিয়মটি—সহকারীর সাকল্য থাকিলেই করণ অর্থাৎ সহকারীর বৈকল্যে কার্যের অকরণ এবং সহকারীর সাকল্যে অবশ্যই কার্যকরণ এইরূপ স্বভাবেও উপপন্ন হয়। সুতরাং (কার্য) উৎপাদননিমিত্ত এই সমর্থব্যবহার। (কিন্তু) ব্যাপ্তি সিদ্ধ হয় না অর্থাৎ প্রসঙ্গের মূলীভূত ব্যাপ্তি সিদ্ধ হয় না ॥১৩॥

তাৎপর্য :—ভাবের ক্ষণিকত্ব সাধনের নিমিত্ত বৌদ্ধ পূর্বে ভেদ সাধন করিয়াছিলেন। প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা বীজাদি ভাবের ভেদ প্রতিপাদন করিতে চেষ্টা করিয়াছিলেন। যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে। বৌদ্ধকর্তৃক পূর্বে এইরূপ প্রসঙ্গ উল্লিখিত হইয়াছিল। উক্ত প্রসঙ্গে সামর্থ্যই হেতু বা আপাদক হইয়াছিল। তাহাতে সিদ্ধান্তী দোষ দিয়াছিলেন যে—সামর্থ্যটি করণ অথবা যোগ্যতা। যদি সামর্থ্যটি করণস্বরূপ (ফলোপধান কারণ) হয় তাহা হইলে হেতু ও সাধ্যের অবিশেষ প্রসঙ্গ হয় অর্থাৎ হেতু ও সাধ্য এক হইয়া যায়। আর সামর্থ্যটিকে যোগ্যতা স্বরূপ বলিলে যে সমস্ত দোষ হয় তাহা সিদ্ধান্তী বিস্তৃত ভাবে পূর্বে বর্ণনা করিয়াছেন। এখন যদি বৌদ্ধ বলেন—"যাহা যখন যে কার্যে সমর্থব্যবহারের বিষয় হয় তাহা তখন সেই কার্য করে" (১) অথবা "কুশূলস্থবীজ যদি সমর্থ ব্যবহারের বিষয় হইত তাহা হইলে (অঙ্কুর) কারী হইত" (২) এইরূপ প্রসঙ্গের আকার হইবে। উক্ত প্রসঙ্গে এখন সমর্থব্যবহারের বিষয়ত্বটি হেতু বা আপাদক। পূর্বে প্রসঙ্গে যে সাধ্যাবিশেষ দোষ হইয়াছিল এখন আর তাহা হইল না। কারণ এখন সামর্থ্যকে 'করণ' স্বরূপ বলিলেও "যাহা কারি-ব্যবহারের বিষয় হয় তাহা কারী" হয় এইরূপই প্রসঙ্গের পর্যবসান হওয়ায় প্রসঙ্গে "কারি-ব্যবহার বিষয়ত্ব" হেতু আর কারিত্বটিসাধ্য হওয়ায় সাধ্য ও হেতুর অবিশেষ হইল না। সুতরাং এইরূপ প্রসঙ্গ এবং "যাহা কারী হয় না তাহা সমর্থব্যবহারের বিষয় হয় না" এইরূপ বিপর্যয়ের দ্বারা ভেদ সিদ্ধ হইলে সত্ত্ব হেতুর দ্বারা ভাবের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইবে ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য।

---

(১))২) প্রথমোক্ত প্রসঙ্গটি দীধিতিকারমতে। দ্বিতীয়টি শঙ্কর মিশ্রমতে। দীধিতিকার মতে ব্যতিরেক মুখে ব্যাপ্তিই প্রসঙ্গ। আর শঙ্কর মিশ্র মতে প্রসঙ্গটি তর্কাত্মক।

এইরূপ আশঙ্কা করিয়া মূলকার তাহার খণ্ডন করিয়াছেন—"এতেন ··দর্শনাৎ।" পর্যন্ত গ্রন্থে। মূলকারের অভিপ্রায় এই যে "যাহা সমর্থব্যবহারের বিষয় হয় তাহা কারী হয়" এই প্রসঙ্গের হেতু সমর্থব্যবহারবিষয়ত্বটি ব্যভিচারী। যেহেতু কুশূলস্থ বীজ প্রভৃতিতে "এই বীজ অঙ্কুর উৎপাদনে সমর্থ" ইত্যাদি ব্যবহার হইয়া থাকে অথচ কুশূলস্থ অবস্থায় উক্ত বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে না। সুতরাং উক্ত প্রসঙ্গের দ্বারা ও "যাহা কারী নয় তাহা সমর্থব্যবহারের বিষয় নয়" এইরূপ বিপর্যয়ের দ্বারাও বৌদ্ধের ঈপ্সিত ভেদ সিদ্ধ হইবে না। বৌদ্ধ পুনরায় উক্ত প্রসঙ্গের হেতুর ব্যভিচার বারণ করিবার জন্য বলিতেছেন—"নাসৌ মুখ্যস্তত্র ব্যবহারঃ, তস্য জননিমিত্তকত্বাৎ', অর্থাৎ কার্যকরণের ব্যভিচারী যে কুশূলস্থ বীজ প্রভৃতিতে সমর্থ ব্যবহার হয় সেই ব্যবহার মুখ্য ব্যবহার নয়, উহা গৌণ ব্যবহার, কারণ মুখ্যব্যবহারটি জনন নিমিত্তক অর্থাৎ যাহা প্রকৃত পক্ষে কার্যকারী তাহাতে যে সমর্থব্যবহার তাহাই মুখ্য ব্যবহার। সুতরাং কুশূলস্থবীজে যে সমর্থ ব্যবহার হয় তাহা গৌণ ব্যবহার বলিয়া তাহা অঙ্কুর না করিলেও ব্যভিচার দোষ হয় না। মুখ্যভাবে সমর্থব্যবহারের বিষয়ে যদি কার্যকারিত্বের ব্যভিচার হইত তাহা হইলে আমাদের (বৌদ্ধদের) উক্ত প্রসঙ্গ নিরস্ত হইত। মুখ্য সমর্থব্যবহারের বিষয় হয় ক্ষেত্রস্থবীজ প্রভৃতি। আর ক্ষেত্রস্থবীজাদি কার্যকারীও বটে। অতএব প্রসঙ্গের হেতুতে ব্যভিচার নাই। অন্যথা অর্থাৎ কার্য জননই মুখ্য সমর্থব্যবহারের নিমিত্ত না হইয়া যদি কারণজাতীয়ত্ব অথবা সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যাভাব, মুখ্য সমর্থব্যবহারের নিমিত্ত হয় তাহা হইলে অনিয়মের প্রসক্তি হয়, অর্থাৎ অঙ্কুরকার্যের কারণ যে বীজ সেই বীজের সহিত দ্রব্যত্বরূপে সাজাত্য প্রস্তর প্রভৃতিতে থাকায় প্রস্তর প্রভৃতিতে সমর্থব্যবহারের আপত্তি এবং সহকারিসংবলিত হইয়া যে বীজ অঙ্কুর করিতেছে তাহাতে সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যাভাব না থাকায় সমর্থব্যবহারের অভাবের প্রসক্তি হয়।

বৌদ্ধদের এইরূপ বচনের উত্তরে সিদ্ধান্তী বিকল্প করিবার জন্য জিজ্ঞাসা করিতেছেন "কীদৃশং পুনর্জননং মুখ্যসমর্থব্যহারনিমিত্তম্"। অর্থাৎ কিরূপ জনন মুখ্যসমর্থব্যবহারের নিমিত্ত? অক্ষেপকরণ অর্থাৎ অবিলম্বে করণকে মুখ্যসমর্থব্যবহারের নিমিত্ত বলা যায় না। কারণ অক্ষেপকরণ অসিদ্ধ। পূর্বে বলা হইয়াছে অক্ষেপকরণস্বভাববিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। আর প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা অক্ষেপকরণ স্বভাব সাধন করিলে অন্যোহন্যাশ্রয়-দোষের প্রসঙ্গ হয়। আর যদি বলা হয় নিয়ত করণই মুখ্যসমর্থব্যবহারের নিমিত্ত—তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—"নিয়মস্য চ সহকারিসাকল্যে সত্যেব করণং করণমেবেত্যেবং স্বভাবত্বে-নাপ্যুপপত্তেঃ"। অর্থাৎ নিয়তকরণটি সহকারীর সাকল্য থাকিলেই করণ অর্থাৎ সহকারীর বৈকল্যপ্রযুক্ত অকরণ এবং সহকারীর সাকল্য প্রযুক্ত অবশ্য করণ এইরূপ স্বভাব বিশিষ্ট হইলেও উপপন্ন হইতে পারে। অভিপ্রায় এই যে বৌদ্ধেরা যদি বলেন নিয়ত করণই মুখ্যসমর্থব্যবহারের নিমিত্ত, তাহা হইলে সেই নিয়ত করণের অর্থ কি হইতে পারে তাহা দেখা যাক্। মূলে যে "নিয়মস্য চ সহকারিসাকল্যে" ইত্যাদি স্থলে "নিয়মস্য" পদটি আছে তাহার অর্থ দীধিতিকার

করিয়াছেন "নিয়ত করণ" অর্থাৎ নিয়ত জনন। কারণ প্রশ্ন উঠিয়াছিল "কীদৃশং পুনর্জননং মুখ্যসমর্থব্যবহারনিমিত্তম্ ?" অর্থাৎ কীদৃশ জনন বা করণ মুখ্যসমর্থব্যবহারের নিমিত্ত ? তাহার উত্তরে নিয়মকে মুখ্যসমর্থব্যবহারের নিমিত্ত বলায় অসঙ্গতি হয়। এই জন্য "নিয়ম" শব্দের নিয়তকরণ বা নিয়ত জনন অর্থ করিতে হইয়াছে। এই নিয়তকরণকে মুখ্যসমর্থ-ব্যবহারের নিমিত্ত বলিলে নৈয়ায়িক (সিদ্ধান্তী) বলিতেছেন যে তাহার অর্থ হয়—(নিয়তকরণ) সহকারীর বিরহপ্রযুক্ত যদ্ধর্মাবচ্ছিন্নটি কার্য করে না তদ্ধর্মবিশিষ্টটি মুখ্যসমর্থ-ব্যবহারের নিমিত্ত; এবং সহকারীর সাকল্যযুক্ত হইয়া যদ্ধর্মাবচ্ছিন্নটি অবশ্যই কার্য করে তদ্ধর্মবিশিষ্টটিও মুখ্য সমর্থব্যবহারের নিমিত্ত। মূলে "নিয়মস্তু চ সহকারিসাকল্যে সত্যেব করণং করণমেব' এই স্থলে "সহকারিসাকল্যে সত্যেব করণম্" এই পর্যন্ত গ্রন্থটিতে 'এব' পদের সামর্থ্য বশত উক্ত গ্রন্থের অর্থ হইবে "সহকারীর বিরহপ্রযুক্ত কার্যের অকরণ"। আর "করণমেব" এই শেষাংশটির সহিত "সহকারিসাকল্যে সতি" এই অংশের অনুষঙ্গ করিলে যে বাক্যটি দাঁড়ায় অর্থাৎ "সহকারিসাকল্যে সতি করণমেব" এই যে বাক্যটি, তাহার অর্থ হয়—"সহকারীর সাকল্যে অবশ্যই কার্য করণ"। মোট কথা মূলের "নিয়মস্তু চ সহকারি সাকল্যে সত্যেব করণং কবণমেব" এই বাক্যটি দুইটি বাক্যে বিভক্ত হয়। যথা—"নিয়মস্তু সহকারি সাকল্যে সত্যেব করণম্" (১)। "নিয়মস্তু সহকারিসাকল্যে সতি করণমেব"(২)। প্রথম বাক্যের ফলিত অর্থ হয়ঃ—যদ্ধর্মবিশিষ্টপদার্থ সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্য করে না তদ্ধর্মবিশিষ্ট পদার্থ নিয়ত করণ। দ্বিতীয় বাক্যের অর্থ হয়ঃ—যদ্ধর্মবিশিষ্ট পদার্থ সহকারি সাকল্যে অবশ্যই কার্য করে তদ্ধর্মবিশিষ্ট পদার্থ নিয়ত করণ।

এইরূপ নিয়তকরণ সমর্থব্যবহারের হেতু। প্রথম নিয়ত করণটি যদ্ধর্মবিশিষ্ট পদার্থ সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত কার্য করে না তদ্ধর্মবিশিষ্ট। যেমন বীজত্বধর্মবিশিষ্ট কুশূলস্থ বীজ সহকারী ক্ষিতি, সলিলাদির অভাবপ্রযুক্ত অঙ্কুর কার্য করে না, অতএব উক্ত বীজত্ব-বিশিষ্ট বীজ নিয়ত করণ, উহা মুখ্যসমর্থ ব্যবহারের নিমিত্ত। পূর্বে সহকারীর অভাব প্রযুক্ত কার্যাভাববান্ মাত্রকে মুখ্যসমর্থ ব্যবহারের নিমিত্ত বলায় সহকারিসংবলিত হইয়া অঙ্কুর করিতেছে এইরূপ বীজে যে মুখ্যসমর্থব্যবহারের অভাব প্রসঙ্গ হয় এই দোষ দেওয়া হইয়াছিল এখন আর যদ্ধর্মবিশিষ্ট, সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত কার্যকরণাভাববান্ হয় তদ্ধর্ম-বিশিষ্টটি মুখ্যসমর্থব্যবহারের নিমিত্ত বলায় সেই দোষ হইল না। কারণ সহকারীর সহিত সংবলিত হইয়া যে বীজ অঙ্কুর করিতেছে সেই বীজে বীজত্বধর্ম থাকায় উক্ত বীজে মুখ্যসমর্থ-ব্যবহার হইতে কোন বাধা থাকে না। সহকারীর অভাব প্রযুক্ত যে বীজত্ব ধর্মবিশিষ্ট কুশূলস্থাদি বীজ অঙ্কুর কার্য করে না সেই বীজত্ব ধর্ম ক্ষেত্রস্থ বীজেও থাকায় উক্ত ক্ষেত্রস্থ বীজ ও মুখ্যসমর্থব্যবহারের বিষয় হইল। আর প্রস্তর সমূহ সহকারীর অভাব প্রযুক্ত অঙ্কুর কার্য না করিলেও তাহাতে (প্রস্তরে) বীজত্ব ধর্ম না থাকায় প্রস্তরে মুখ্যসমর্থব্যবহারের আপত্তি ও (পূর্বে প্রদত্ত আপত্তি) হইল না।

এইভাবে মূলের প্রথমোক্ত অর্থ গ্রহণ করিয়া সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) যে ভাবে মুখ্য-সমর্থব্যবহারের উপপত্তি দেখাইলেন তাহাতে বৌদ্ধের উদ্দেশ্য সিদ্ধ হইল না। কারণ, বৌদ্ধের উদ্দেশ্য ক্ষণিকত্ব সাধন করা। কিন্তু সহকারীর অভাব প্রযুক্ত যদ্ধর্মবিশিষ্ট পদার্থ কার্য করে না তদ্ধর্মবিশিষ্টকে মুখ্যসমর্থব্যবহারের নিমিত্ত বলায় যদ্ধর্মবিশিষ্ট যে পদার্থ সহকারীর অভাবে বর্তমানে কার্য করে না তদ্ধর্মবিশিষ্ট সেই পদার্থই সহকারীর সহিত সংবলিত হইয়া কালান্তরে কার্য করিতে পারে—এই মত খণ্ডিত না হওয়ায় সকল ভাব পদার্থের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয় না।

দ্বিতীয় নিয়ত করণটি অর্থাৎ যদ্ধর্মবিশিষ্ট পদার্থ সহকারিসাকল্যে অবশ্যই কার্য করে তদ্ধর্মবিশিষ্ট—যেমন, ক্ষিতি সলিলাদি সহকারি সমূহের সাকল্যে বীজত্বযুক্ত ক্ষেত্রস্থ বীজ অঙ্কুর অবশ্যই উৎপাদন করে, অতএব উক্ত বীজত্ববিশিষ্ট নিয়তকরণ, আর উহা মুখ্যসমর্থ-ব্যবহারের নিমিত্ত। এই দুই পক্ষেই বীজত্ব প্রভৃতি অবচ্ছেদক ধর্মই জনন পদের অর্থ হইল। অর্থাৎ প্রশ্ন উঠিয়াছিল "কীদৃশং পুনর্জননং মুখ্যসমর্থব্যবহারনিমিত্তম্", এই প্রশ্ন উঠাইয়া সিদ্ধান্তী দুইটি বিকল্প করিয়াছিলেন। একটি 'অক্ষেপকরণ' আর একটি 'নিয়তকরণ'. তারমধ্যে অক্ষেপকরণটি অসিদ্ধ বলিয়াছেন। নিয়তকরণটি দুই প্রকার বলিয়াছেন। সহকারীর বিরহে যদ্ধর্মাবচ্ছিন্নের কার্যাকরণ তদ্ধর্মবত্ত্ব এবং সহকারিসাকল্যে যদ্ধর্মাবচ্ছিন্নের অবশ্য কার্যকরণ তদ্ধর্মবত্ত্ব। এই দুই প্রকার নিয়ত করণে ফলত অবচ্ছেদক ধর্মবিশিষ্টই নিয়ত করণ হইল। ইহার উপর মূলকার দোষ দিতেছেন—"ততশ্চ জননিমিত্ত এবায়ং ব্যবহারো ন চ ব্যাপ্তিসিদ্ধিরিতি।" অর্থাৎ তাহা হইলে জননিমিত্ত এই মুখ্যসমর্থব্যবহার কিন্তু ইহাতে ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইল না।

অভিপ্রায় এই যে—বৌদ্ধেরা "যাহা মুখ্য সমর্থব্যবহারের বিষয় হয় তাহা কার্য করে" এইরূপ প্রসঙ্গের অবতারণা করিয়াছিলেন। এবং বৌদ্ধ বলিয়াছিলেন (কার্য) জনন নিমিত্তই মুখ্যসমর্থ ব্যবহার হয়। তাহাতে নৈয়ায়িক জিজ্ঞাসা করিয়াছিলেন—কিরূপ জনন মুখ্য সমর্থ ব্যবহারের নিমিত্ত? জিজ্ঞাসা করিয়া দুইটি বিকল্প করিয়া শেষ বিকল্পে নিয়তকরণকে বা নিয়তজননকে যে ভাবে মুখ্য সমর্থব্যবহারের নিমিত্তরূপে বর্ণনা করিলেন তাহাতে ফলত অবচ্ছেদক ধর্মই মুখ্য সমর্থব্যবহারের নিমিত্ত হইল। সুতরাং মূলে—"ততশ্চ জননিমিত্ত" ইহার অর্থ হইল—"তাহা হইলে বীজত্ব প্রভৃতি অবচ্ছেদকধর্ম নিমিত্ত" অতএব যেখানে বীজত্ব প্রভৃতি অবচ্ছেদক ধর্ম থাকে সেই পদার্থ মুখ্য সামর্থ্য ব্যবহারের বিষয় হয়। ইহাই শেষ পর্যন্ত অর্থ দাঁড়াইল। ইহাতে সহকারিরহিত বীজেও বীজত্বরূপ অবচ্ছেদক ধর্ম থাকায় ঐ সহকারিরহিত বীজও মুখ্য সমর্থ ব্যবহারের বিষয় হইল; কিন্তু ঐ বীজ অঙ্কুররূপ কার্য করে না। সুতরাং "যাহা মুখ্যসমর্থ ব্যবহারের বিষয় হয় তাহা কার্য করে" এইরূপ প্রসঙ্গে ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইল না। ইহাই মূলকার কর্তৃক (ন্যায়মতে) বৌদ্ধের উপর প্রদত্ত দোষ।

এইস্থলে দীধিতিকার স্বতন্ত্রভাবে বৌদ্ধমতের একটি আশঙ্কা দেখাইয়া তাহা খণ্ডন করিয়াছেন—যথা—বৌদ্ধ বলিতেছেন তোমাদের (নৈয়ায়িক) মতে বস্ত্রাদিতে নীলরূপ যেমন "নীল" এই ব্যবহারের নিমিত্ত, সেইরূপ (আমাদের বৌদ্ধ মতে) লাঘব বশত কেবল জনন অর্থাৎ কার্যোৎপাদনই সমর্থ ব্যবহারের নিমিত্ত। লাঘববশত কেবল জননই সমর্থ ব্যবহারের নিমিত্ত হওয়ায় যাহারা জনকতাবচ্ছেদকবীজত্বাদিরূপবত্ত্বকে সমর্থব্যবহারের নিমিত্ত বলে তহোদের মত খণ্ডিত হইল। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—শুদ্ধজনন সমর্থব্যবহারের নিমিত্ত হউক তথাপি একই পদার্থে নিমিত্ত থাকিলে সমর্থব্যবহার এবং নিমিত্ত না থাকিলে সমর্থব্যবহারের অভাব থাকিতে পারায় সমর্থব্যবহার ও তাহার অভাবের বিরোধ হয় না। নৈয়ায়িকের এই উক্তি শুনিয়া বৌদ্ধ পুনরায় নিজমত রক্ষার জন্য বলেন—সমর্থব্যবহারের নিমিত্ত যে করণ (কার্যকরণ) এবং নিমিত্তাভাব করণাভাব তাহাদেরই বিরোধ আছে অর্থাৎ যে পদার্থ করণ বা কার্যজনক হয় সেই পদার্থই অকরণ বা কার্যজনক হয় না। এইভাবে করণ ও অকরণরূপ নিমিত্তদ্বয় পরস্পর বিরুদ্ধ হওয়ায় একই পদার্থে সমর্থ ও অসমর্থব্যবহার হইতে পারে না।

ইহার উত্তরে দীধিতিকার নৈয়ায়িক পক্ষ অবলম্বন করিয়া বলিয়াছেন করণ ও অকরণের যে বিরোধ তাহা পরে খণ্ডন করা হইবে। অতএব এই অবিরোধ বশত "যাহা কারিপদ-বোধ্য তাহা কারী এবং যাহা কারী নয় তাহা কারিপদবোধ্য নয়" এইরূপ প্রসঙ্গও বিপর্যয় খণ্ডিত হইল ॥১৩॥

স্যাদেতৎ। এতাবতাপি ভাবস্য কঃ স্বভাবঃ সমর্থিতো (ভবতি), ন হি ক্ষেপাক্ষেপাভ্যামন্যঃ প্রকারোঽস্তীতি চেন্ন, দূষণাভিধানসময়ে নিশ্চয়াভাবেনৈব সন্দিগ্ধাসিদ্ধিনির্বাহে কথা-পূর্বরূপ[১]পর্যবসানাৎ ॥১৪ ॥

অনুবাদ :—(প্রশ্ন) আচ্ছা। ইহাতেও (পূর্বোক্তরীতিতে খণ্ডন প্রক্রিয়ায়) ভাব পদার্থের কিরূপ স্বভাব সমর্থিত (হইল), (ভাবের) ক্ষেপকরণ ও অক্ষেপকরণ ভিন্ন অন্য প্রকার (স্বভাব) নাই। (উত্তর) না। দোষকথন অবসরে (অক্ষেপকারিত্বসাধনের) নিশ্চয়াভাব হেতুক সন্দিগ্ধাসিদ্ধির নির্বাহ হওয়ায় জল্পরূপ কথার পূর্বরূপেই (পরপক্ষখণ্ডনে) পর্যবসান হয় ॥১৪॥

তাৎপর্য :—পূর্বগ্রন্থে নৈয়ায়িক, বৌদ্ধোক্ত প্রসঙ্গানুমানে ব্যাপ্তির অসিদ্ধি দেখাইয়াছেন। এখন বৌদ্ধ নৈয়ায়িককে জিজ্ঞাসা করিতেছেন :—পূর্বোক্ত খণ্ডনের দ্বারা

১। 'কথারূপপর্যবসানাৎ' 'গ' পুস্তকপাঠঃ।

তোমরা (নৈয়ায়িকেরা) ভাব পদার্থের কোন্ প্রকার স্বভাব সমর্থন করিলে? ভাব পদার্থ হয় ক্ষেপকারী অথবা অক্ষেপকারী। এই দুই প্রকার স্বভাব ব্যতীত অন্যপ্রকার স্বভাব তো হইতে পারে না? অভিপ্রায় এই যে ভাব পদার্থের স্বভাব সাধন করিলে অর্থাৎ "ভাব পদার্থ স্বভাববিশিষ্ট যেহেতু তাহা ভাব" এইভাবে ভাবপদার্থের স্বভাব সাধন করিলে, যদি ভাবপদার্থ ক্ষেপকারিস্বভাব হইত তাহা হইলে ভাব কখনই কার্য করিত না, সুতরাং ক্ষেপকারিত্ব বাধিত হওয়ায় ভাবের অক্ষেপকারিত্বই সিদ্ধ হয়। আর ভাবের এই অক্ষেপকারিত্বটি ক্ষণিকত্ব ব্যতীত অনুপপন্ন হওয়ায় অন্যথানুপপত্তি বশত ভাবের ক্ষণিকত্বই প্রতিপাদিত হয়।

বৌদ্ধের এইরূপ অভিপ্রায়ের উত্তরে সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) বলিতেছেন— "ন, দূষণা-ভিধান" ইত্যাদি। নৈয়ায়িকের বক্তব্য এই যে, আমরা (নৈয়ায়িক) তোমাদের (বৌদ্ধদের) সহিত জল্প নামক কথায় প্রবৃত্ত হইয়াছি। জল্প হইতেছে—পরপক্ষ খণ্ডন পূর্বক নিজ পক্ষ স্থাপন। আমরা (নৈয়ায়িক) যে পরপক্ষ অর্থাৎ তোমাদের বৌদ্ধ পক্ষ খণ্ডন করিতেছি, সেই খণ্ডনের উপর তোমরা দোষ দিতে পার না। কারণ তোমরা অক্ষেপকারিত্ব সাধনের দ্বারা যে ভাবের ক্ষণিকত্ব সাধন কর, তোমাদের উক্ত মতের উপর আমরা যখন দোষ দিতে প্রবৃত্ত হই, তখন ভাব পদার্থ যে অক্ষেপকারিস্বভাব, তাহার নিশ্চয় না হওয়ায় (বৌদ্ধের) অক্ষেপকারিত্ব সাধনটি সন্দিগ্ধাসিদ্ধ প্রমাণিত হওয়ায় ফলত তোমাদের পক্ষ খণ্ডিত হইয়া যায়। এইভাবে আমরা (নৈয়ায়িকেরা) যে পরপক্ষ খণ্ডন করি বৌদ্ধেরা তাহার উপর কোন দোষ দিতে না পারায় জল্পকথার পূর্বরূপ যে পরপক্ষ খণ্ডন তাহাতে বিচারের পর্যবসান হইয়া যায়। হেতু সন্দিগ্ধ হইলে তাহার দ্বারা সাধ্য সাধন করা যায় না। ঐরূপ হেতুকে সন্দিগ্ধাসিদ্ধ-দোষদুষ্ট বলে। ভাবপদার্থ যে অক্ষেপকারী তাহার নিশ্চয়ের কোন উপায় নাই বা বৌদ্ধেরা তাহার নিশ্চয়ের কোন কারণ দেখাইতে পারেন নাই। এইজন্য নৈয়ায়িক উক্ত হেতুতে সন্দিগ্ধাসিদ্ধি দোষের উদ্ভাবন করিয়া বৌদ্ধমত খণ্ডন করিয়াছেন ॥ ১৪ ॥

উত্তরপক্ষাবসরে তু সোঽপি ন দুর্বচঃ। তথাহি, করণং প্রত্যবিলম্ব ইতি কোঽর্থঃ, কিমুৎপত্তেরনন্তরমেব করণং, সহ-কারিসমবধানানন্তরমেব বা। বিলম্ব ইত্যপি কোঽর্থঃ, কিং যাবন্ন সহকারিসমবধানং তাবৎ করণম্, সর্বথৈবাকরণমিতি বা। তত্র প্রথম-চতুর্থয়োঃ প্রমাণাভাবাদনিশ্চয়েঽপি দ্বিতীয়-তৃতীয়য়োঃ প্রত্যক্ষমেব প্রমাণম্। বীজজাতীয়স্য হি সহকারি-সমবধানানন্তরমেব করণং করণমেবেতি প্রত্যক্ষসিদ্ধমেবেতি,[১]

১। "করণমেব" ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।

তথা সহকারিসমবধানরহিতস্যাকরণমিত্যপি, অত্র চ ভবানপি ন বিপ্রতিপদ্যত এব, প্রমাণসিদ্ধত্বাৎ, বিপর্যয়ে বাধকাচ্চ। তথাহি, যদি সহকারিবিরহেঽকুর্বাণস্তৎসমবধানেঽপি ন কুর্যাৎ তজ্জাতীয়মকরণমেব স্যাৎ, সমবধানাসমবধানয়োরুভয়োরপ্যকরণাৎ। এবং তৎসমবধানবিরহেঽপি যদি কুর্যাৎ সহকারিণো ন কারণং স্যুঃ, তানন্তরেণাপি করণাৎ। তথাচানন্যথাসিদ্ধান্বয়-ব্যতিরেকবতামকারণত্বে কার্যস্যাকস্মিকত্বপ্রসঙ্গঃ। তথাচ কাদাচিৎকত্ববিহতিরিতি। এবং চ দ্বিতীয়পক্ষবিবক্ষায়ামক্ষেপ-কারিত্বমেব ভাবস্য স্বভাবঃ। তৃতীয়পক্ষবিবক্ষায়াং তু ক্ষেপ-কারিত্বমেব ভাবস্য স্বরূপমিতি নোভয়প্রকারনিবৃত্তিরিতি ॥১৫॥

অনুবাদ ঃ—(জল্পকথায়) উত্তর পক্ষ স্থাপনের অবসরেও সেই উত্তর পক্ষ দুর্বচ নয়। যেমন—"করণের প্রতি অবিলম্ব" ইহার অর্থ কি? উহা কি উৎপত্তির অনন্তর কালে যে কার্য, সেই কার্যকারিত্ব (উৎপত্তিকালে), অথবা সহকারিসম্মিলনের অনন্তরকালীন কার্যকারিত্ব। "বিলম্ব" (বিলম্বকারিত্ব) ইহারই বা অর্থ কি? যতক্ষণ সহকারিসমূহের সম্মিলন না হইতেছে ততক্ষণ কার্য না করা, অথবা সর্বপ্রকারে (কার্য না করাই)। (সেই) এই চারিটি বিকল্পের মধ্যে প্রমাণের অভাব বশত প্রথম ও চতুর্থ পক্ষের নিশ্চয় না হইলেও দ্বিতীয় ও তৃতীয় পক্ষ বিষয়ে প্রত্যক্ষই (অন্বয়ব্যতিরেকবলে প্রবৃত্ত প্রত্যক্ষ) প্রমাণ। সহকারি সম্মিলনের অনন্তরই বীজজাতীয়ের যে (অঙ্কুরকার্য) করণ তাহা করণই—ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধই। সেইরূপ সহকারিসম্মিলনশূন্যের (কার্য) অকরণও (প্রত্যক্ষসিদ্ধ)। এই বিষয়ে আপনিও (বৌদ্ধও) বিরুদ্ধমত পোষণ করেনই না। যেহেতু উহা প্রমাণসিদ্ধ। বিপর্যয়ে বাধকও আছে। যেমন—যদি (ভাবপদার্থ) সহকারীর অভাবে (কার্য) না করিয়া, সহকারীর সম্মিলনেও কার্য না করে, তাহা হইলে তজ্জাতীয় ভাব, অকারণই হয় অর্থাৎ কখনই কার্য করিবে না। যেহেতু (সেইভাব) সহকারীর সমবধান ও অসমবধান এই উভয় অবস্থায়ই কার্য করে না। এইরূপ সেইকার্যের কারণ, যদি সহকারিসকলকে অপেক্ষা না করে অর্থাৎ সহকারি সকল যদি উক্ত কার্যের কারণের দ্বারা অপেক্ষিত না হয়, তাহা হইলে সেই সহকারিসকল ঐ কার্যের কারণই হয় না। যেহেতু

সেই সহকারিসকল ছাড়াও (ঐকারণ) কার্য করে। সুতরাং যে কার্যের প্রতি যে সকল পদার্থের অন্বয় ও ব্যতিরেক অন্যথা সিদ্ধ হয় না, সেই সকল পদার্থ (সেই কার্যের প্রতি অকারণ অর্থাৎ উহাদের কারণত্ব না থাকিলে কার্যের আকস্মিকত্বাপত্তি হয়। তাহা হইলে কার্যের কাদাচিৎকত্বের ব্যাঘাত হয়। সুতরাং এই রূপে দ্বিতীয় পক্ষ বলিতে ইচ্ছা করিলে অক্ষেপকারিত্বই ভাবপদার্থের স্বভাব হয়। তৃতীয় পক্ষ বলা অভিপ্রেত হইলে ক্ষেপকারিত্বই ভাবের স্বরূপ (স্বভাব) হয়। অতএব উভয় প্রকারের নিবৃত্তি হয় না ॥ ১৫ ॥

তাৎপর্য :—পূর্বগ্রন্থে নৈয়ায়িক জল্পকথার পূর্বরূপ পরপক্ষ খণ্ডন করিয়াছেন। নৈয়ায়িক বৌদ্ধেরা অক্ষেপকারিত্ব হেতুর উপর সন্দিগ্ধাসিদ্ধি দোষ প্রদান করায় বৌদ্ধ সেই দোষ পরিহার করিতে না পারায় ফলত বৌদ্ধমত প্রকারান্তরে খণ্ডিত হইয়াছে। এখন বৌদ্ধ বা অপর কেহ বলিতে পারে যে, নৈয়ায়িকের স্বপক্ষ স্থাপনরূপ জল্পকথার দ্বিতীয় অংশ স্থাপন করা আবশ্যক; এইরূপ আশঙ্কা করিয়া তাহার উত্তরে গ্রন্থকার বলিতেছেন "উত্তরপক্ষাবসরে তু সোঽপি ন দুর্বচঃ।" অর্থাৎ জল্পকথায় পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিয়া উত্তর-পক্ষের অবসরে অর্থাৎ (নৈয়ায়িকের) স্বপক্ষস্থাপনের অবসরে সেই স্বপক্ষস্থাপন দুর্বচ নয়। নৈয়ায়িকের স্বপক্ষ হইতেছে বস্তুর স্থিরত্ব। নৈয়ায়িক বস্তুর স্থিরত্বসাধন করিবার জন্য বিলম্বকারিত্ব ও অবিলম্বকারিত্বের কোন একটি পক্ষগ্রহণ করা যে অনুচিত তাহার প্রতিপাদনে বিকল্প করিতেছেন—"তথাহি করণং প্রত্যবিলম্ব ইতি কোঽর্থঃ, কিমুৎপত্তে-রনন্তরমেব করণং, সহকারিসমধানানন্তরমেব বা। বিলম্ব ইত্যপি কোঽর্থঃ, কিং যাবন্ন সহকারিসমবধানং তাবদকরণং সর্বথৈবাকরণমিতি বা"। অক্ষেপকারিত্ব অর্থাৎ কার্যকরণের প্রতি অবিলম্ব—ইহার অর্থ কি? উৎপত্তির অনন্তরই কার্য করা অর্থাৎ উৎপত্তির অনন্তর যে কার্য, সেই কার্যের জননানুকূল ব্যাপার উৎপত্তি কালে করা। বৌদ্ধেরা উৎপত্তির অব্যবহিত পরক্ষণে ভাব পদার্থের বিনাশ স্বীকার করেন। সুতরাং তাঁহাদের উপর এইরূপ বিকল্প স্বীকার করা চলে না, যে উৎপত্তির অনন্তর কার্যকরা অর্থাৎ ভাব পদার্থ নিজ উৎপত্তির অব্যবহিত পরক্ষণে কার্যজনক ব্যাপার করে। সেইজন্য মূলের "উৎপত্তেরনন্তরমেব করণম্" এই প্রথম বিকল্পের অর্থ—উৎপত্তিক্ষণে উৎপত্তির অনন্তর কালীন কার্যের জনক ব্যাপার করা। দ্বিতীয় বিকল্প অর্থাৎ "সহকারিসমবধানান-ন্তরমেব বা" ইহার অর্থ সহকারিসমূহের সম্মিলনের অব্যবহিত পরক্ষণবর্তী কার্যের জনক ব্যাপার করা অর্থাৎ সহকারি সম্মিলনকালে কার্যানুকূল ব্যাপার করা। অক্ষেপকারিত্ব পক্ষে এই দুইটি বিকল্প। ক্ষেপকারিত্ব অর্থাৎ বিলম্বকারিত্ব পক্ষে দুইটি বিকল্প করিয়াছেন। যথা—"বিলম্ব ইত্যপি কোঽর্থ" ইত্যাদি। অর্থাৎ কারণরূপ পদার্থ বিলম্বে কার্য করে—ইহার অর্থ কি? বিলম্বে কার্য করে বলিলে কি—যতক্ষণ সহকারীর সম্মিলন হয় না

ততক্ষণ কার্য করে না—ইহাই বুঝায়, (৩) অথবা সর্বপ্রকারে কার্য করে না (৪) ইহা বুঝায়। এইভাবে চারিটি বিকল্প করিয়া মূলকার বলিতেছেন—"তত্র প্রথম-চতুর্থয়োঃ প্রমাণাভাবাদনিশ্চয়েঽপি দ্বিতীয়-তৃতীয়য়োঃ প্রত্যক্ষমেব প্রমাণম্।" অর্থাৎ সেই চারিটি প্রথম ও চতুর্থ পক্ষ বিষয়ে প্রমাণ না থাকায় উক্ত প্রথম ও চতুর্থ পক্ষের নিশ্চয় না হইলেও দ্বিতীয় তৃতীয় বিকল্প বিষয়ে প্রত্যক্ষই প্রমাণ। এখানে প্রত্যক্ষ বলিতে কল্পলতাকার অন্বয়ব্যতিরেক বল প্রবৃত্ত প্রত্যক্ষকেই লক্ষ্য করিয়াছেন। উৎপত্তির অনন্তর কার্যকারিত্ব এই প্রথম পক্ষ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। এই প্রথম পক্ষ বিষয়ে প্রমাণের আশঙ্কা করিয়া দীধিতিকার বলিয়াছেন কোন বস্তু উৎপত্তির পর কার্যকারী হইলেও সর্বত্র ঐ রূপ কার্য-কারিত্ব সম্বন্ধে নিয়ম নাই। শঙ্কর মিশ্র বলিয়াছেন প্রথম ও চতুর্থপক্ষ সম্বন্ধে প্রমাণ নাই ইহা আপাতত বলা হইয়াছে। বাস্তবিকপক্ষে বিপরীত বিষয়ে প্রমাণ। অর্থাৎ উৎপত্তির অনন্তর কার্য করে না এবং বস্তু সর্বথা কার্য করে এই বিষয়ই প্রমাণ সিদ্ধ। দ্বিতীয় ও তৃতীয় পক্ষ বিষয়ে প্রত্যক্ষ প্রমাণ আছে এই কথা বলা হইয়াছে। দ্বিতীয় পক্ষ হইতেছে ভাব, সহকারি সম্মিলনের অনন্তরই কার্য করে এবং তৃতীয় পক্ষ হইতেছে—ভাব পদার্থ, যতক্ষণ সহকারীর সম্মিলন না হইতেছে ততক্ষণ কার্য করে না। ইহা হইতে বুঝা যায়, যেই ভাব পদার্থ পূর্বে সহকারি-সম্মিলনের অভাবে কার্য করে না, সেই ভাব পদার্থই পরে সহকারীর সমবধান হইলে কার্য করে। ইহা হইতে আরও বুঝা যায় যে একই ভাব পদার্থে (ব্যক্তি) করণ ও অকরণ থাকে। কিন্তু ক্ষণিকবাদী বৌদ্ধেরা একই ব্যক্তিতে করণ ও অকরণ স্বীকার করেন না সুতরাং তাঁহারা বলিতে পারেন—একব্যক্তি সহকারীর সমবধানে কার্য করে; অসমবধানে কার্য করে না—ইহা প্রত্যক্ষ সিদ্ধ নহে। এইরূপ আশঙ্কা করিয়া মূলকার বলিয়াছেন—"বীজজাতীয়স্য" ইত্যাদি। অর্থাৎ বীজজাতীয় পদার্থ সহকারীর সম্মিলনের অনন্তর যে কার্য করে তাহা তাহার পক্ষে কার্য করাই হয় আর ঐ বীজজাতীয় পদার্থ সহকারি সম্মিলন রহিত হইলে যে কার্য করে না তাহা তাহার পক্ষে কার্য করার অভাবই সিদ্ধ হয়। এ বিষয়ে বৌদ্ধ বিরুদ্ধ মত পোষণ করেন না. মূলে "বীজজাতীয়স্য হি সহকারিসমবধানানন্তরমেব করণং করণমেব"। "এব" পদদ্বয় হইতেই বুঝা যায় বীজজাতীয়পদার্থ সহকারি সম্মিলনের অনন্তরই অঙ্কুরকার্য করে অর্থাৎ সহকারি-সম্মিলন হইলে বীজজাতীয় পদার্থ অবিলম্বে কার্য করে, সহকারিসম্মিলন না হইলে কার্যে বিলম্ব করে। সুতরাং মূলকার বিলম্বকারিত্ব বুঝাইবার জন্য আবার "তথা সহকারি-সমবধানরহিতস্যাকরণমিত্যপি" এই বাক্য কেন বৃথা বলিলেন ? এই প্রশ্নের উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন—পূর্ববাক্যের "এব" কারের দ্বারা বিলম্বকারিত্ব অর্থটি অন্তর্ভূত হইলে বিলম্ব-কারিত্ব অর্থটি প্রধানভাবে বুঝাইবার জন্য 'তথা' ইত্যাদি বাক্য প্রয়োগ করিয়াছেন। এইভাবে নৈয়ায়িক দেখাইলেন যে, বৌদ্ধেরাও স্বীকার করিতে বাধ্য—একজাতীয় পদার্থ সহকারি সমূহের সমবধানে অবিলম্বে কার্য করে এবং অসমবধানে কার্যে বিলম্ব করে।

এখন নৈয়ায়িক বলিতেছেন এইরূপ স্বীকার না করিলে বিপর্যয়ে বাধক আছে। সেই বাধক দেখাইতেছেন—"তথাহি যদি সহকারিবিরহেঽকুর্বাণস্তৎসমবধানেঽপি ন কুর্যাৎ তজ্জাতীয়মকরণমেব স্যাৎ, সমবধানাসমবধানয়োরুভয়োরপ্যকরণাৎ।" অর্থাৎ যে জাতীয় পদার্থ সহকারীর অভাবে কার্য করে না, সেই জাতীয় পদার্থ সহকারীর সমবধানেও যদি কার্য না করে, তাহা হইলে সেই জাতীয় পদার্থ অকরণ অর্থাৎ স্বরূপযোগ্য না হউক; সেই জাতীয় পদার্থের কার্যকরণে স্বরূপযোগ্যতা না থাকুক—যেমন শিলা। এই তর্কের দ্বারা সিদ্ধ হইল যে এক জাতীয় পদার্থ সহকারীর সমবধানে কার্য করে এবং সহকারীর অসমবধানে কার্য করে না। কিন্তু ইহার উপর একটি আশঙ্কা হইতে পারে যে—যজ্জাতীয় পদার্থ সহকারীর অসমবধানে কার্য করে না, সেই জাতীয় পদার্থ অন্য ধর্মাবচ্ছেদে স্বরূপযোগ্য অর্থাৎ কার্যের কারণ হয় না। যেমন বীজ জাতীয় পদার্থ দ্রব্যত্বাবচ্ছেদে অঙ্কুরের কারণ হয় না। যেহেতু দ্রব্যত্ব ঘটেও থাকে, কিন্তু ঘট অঙ্কুরের কারণ নয়। এই আশঙ্কার উত্তরে দীধিতিকার "তজ্জাতীয়" ইহার অর্থ করিয়াছেন তদ্ধর্মাবচ্ছিন্ন। সুতরাং তর্কটির (মূলোক্ত) সম্পূর্ণ আকার এইরূপ হইবে—"সহকারিসমূহের অভাবে কার্যাকারী তদ্ধর্মাবচ্ছিন্ন পদার্থ সহকারি সমবধানে যদি কার্য না করিত, তাহা হইলে তদ্ধর্মাবচ্ছিন্ন পদার্থটি কার্যে স্বরূপাযোগ্য হইত।" এইরূপ তর্কের দ্বারা স্থায়ী ভাবের কারণত্ব উপপাদন করিতেছেন—"এবং তৎসমবধানবিরহেঽপি যদি কুর্যাৎ সহকারিণো ন কারণং স্যুঃ, তানন্তরেণাপি করণাৎ" এই গ্রন্থের যথাশ্রুত অর্থ এইরূপ—সেই সহকারীর সম্মিলনের অভাবেও (বীজাদি) যদি কার্য করে তাহা হইলে সহকারি-সকল কারণ হইতে পাবে না; যেহেতু সহকারি-সকলব্যতীতও (বীজাদি) কার্য করে। কিন্তু গ্রন্থের যথাশ্রুত অর্থ গ্রহণ করিলে দেখা যায়—আপাদক হইতেছে "সহকারীর অভাবে বীজাদি যদি কার্য না করে" অর্থাৎ আপাদকের আশ্রয় হইতেছে বীজাদি আর আপাদ্য হইতেছে—"সহকারিসমূহ কারণ হয় না" অর্থাৎ আপাদ্যের আশ্রয় হয় সহকারী ক্ষিতি প্রভৃতি। কিন্তু আপাদ্য ও আপাদকের আশ্রয় পদার্থ অভিন্ন হইয়া থাকে। এইজন্য মূলের যথাশ্রুত অর্থ পরিত্যাগ করিয়া অর্থ করিতে হইবে এই যে—"সহকারি সকল যদি সেই কার্যের (সহকারি সকল দ্বারা সম্পাদিত প্রধান কার্যের) কারণ (প্রধান কারণরূপে বিবক্ষিত) কর্তৃক অপেক্ষিত না হইত তাহা হইলে তাহারা (সহকারীরা) সেই কার্যের কারণ হইত না।" অথবা সহকারিরূপে অভিপ্রেত পৃথিবী-জল প্রভৃতি অঙ্কুর উৎপাদন করিতে যদি বীজের অপেক্ষা না করিত তাহা হইলে সেই পৃথিবী প্রভৃতি অঙ্কুরজনন কার্যে বীজের সহকারী হইত না।" এইরূপ অর্থ করায় আর আপাদ্য ও আপাদকের বৈয়ধিকরণ্য অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন অধিকরণবৃত্তিত্ব হইল না। সহকারি সকলের কারণতা সিদ্ধ না হইলে সহকারিতার নিরূপক দণ্ড প্রভৃতির কারণতা সিদ্ধ হইবে না; যেহেতু চক্র প্রভৃতি যেমন দণ্ডের সহকারী হয়, সেইরূপ দণ্ডও চক্র প্রভৃতির সহকারী হয়। অতএব সহকারীর অকারণতা সিদ্ধ হইলে একই যুক্তিতে সকল পদার্থেরই অকারণত্ব সিদ্ধ হইবে। সকল পদার্থের অকারণত্ব সিদ্ধ হইলে কার্যটি আকস্মিক অর্থাৎ

অকারণক হইয়া পড়ে। এই কথাই মূলকার "তথাচ অনন্যথাসিদ্ধান্বয়ব্যতিরেকবতামকারণত্বে কার্যস্যাকস্মিকত্বপ্রসঙ্গঃ।" এই বাক্যে পরিস্ফুট করিয়াছেন। প্রশ্ন হইতে পারে কার্য আকস্মিক হইলে ক্ষতি কি? তাহার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"তথাচ কাদাচিৎকত্ববিহতিরিতি।" অর্থাৎ কার্য যদি অকারণক হয় তাহা হইলে কার্যের কাদাচিৎকত্বের ব্যাঘাত হয়। কার্য সব সময় হয় না, কখন কখন হয় আর কখন হয় না, ইহা প্রত্যক্ষাদি প্রমাণসিদ্ধ। কার্যের সকল কারণের সমাবেশ হইলে কার্য উৎপন্ন হয়—এইজন্য কার্য কাদাচিৎক। কিন্তু বিনা কারণে কার্য উৎপন্ন হইলে হয় কার্য সর্বদা উৎপন্ন হইবে নতুবা কখনও উৎপন্ন হইবে না। সুতরাং কার্যের কাদাচিৎকত্ব ব্যাহত হইয়া পড়িবে। অতএব বৌদ্ধকে সহকারীরও কারণতা স্বীকার করিতে হইবে। এইভাবে সহকারীর কারণতা সিদ্ধ হইলে ভাব পদার্থের ক্ষেপকারিত্ব এবং অক্ষেপ-কারিত্ব এই উভয় প্রকার ধর্ম সিদ্ধ হয়—এই কথাই মূলকার "এবং চ দ্বিতীয়পক্ষবিবক্ষায়াম্··· ·········নোভয়প্রকারনিবৃত্তিরিতি" গ্রন্থে বলিয়াছেন। ইহার অর্থ এই যে প্রথমে যে চারিটি পক্ষ করা হইয়াছিল। যথা—(১) উৎপত্তির অব্যবহিত পরেই কার্যকরণ (২) সহকারি সম্মিলনের পর কার্যকরণ। (৩) যতক্ষণ সহকারিসম্বলন না হয় ততক্ষণ কার্য না করা (৪) সর্বথা কার্য না করা। এই চারিটি পক্ষের মধ্যে প্রথম ও চতুর্থ পক্ষ অপ্রামাণিক বলিয়া খণ্ডন করা হইয়া-ছিল। দ্বিতীয় পক্ষ অনুসারে অক্ষেপকারিত্বই ভাব পদার্থের স্বভাব। আর তৃতীয় পক্ষ অনুসারে ক্ষেপকারিত্বই ভাব পদার্থের স্বভাব। সুতরাং ক্ষেপকারিত্ব ও অক্ষেপকারিত্ব এই উভয়ই ভাব পদার্থের স্বভাব। বৌদ্ধেরা যে কেবল অক্ষেপকারিত্বই ভাবের স্বভাব বলেন তাহা অযৌক্তিক। শঙ্কা হইতে পারে যে, ক্ষেপকারিত্ব ও অক্ষেপকারিত্ব এই উভয়ই যদি ভাব পদার্থের স্বভাব হয়; তাহা হইলে ধর্মী বিদ্যমান থাকিতে থাকিতে কখনও স্বভাবের বিনাশ হইতে পারে না বলিয়া, যতক্ষণ ভাব পদার্থ বিদ্যমান থাকে ততক্ষণ তাহার উক্ত স্বভাবদ্বয় অনুবৃত্ত থাকুক। এই আশঙ্কার উত্তরে দীধিতিকার নৈয়ায়িকপক্ষ অবলম্বন করিয়া বিকল্প করিয়াছেন—তৎস্বভাবত্ব বলিতে কি তত্তাদাত্ম্য (১) অথবা যতক্ষণ ভাবের সত্ত্ব ততক্ষণ সেইখানে সত্ত্ব (২) অথবা তদ্ধর্মতামাত্র। তার মধ্যে প্রথম ও দ্বিতীয় পক্ষ আমরা (নৈয়ায়িক) স্বীকার করি না। অর্থাৎ তত্তাদাত্ম্যই তৎস্বভাবত্ব হইতে পারে না। যেহেতু উষ্ণত্ব অগ্নির স্বভাব কিন্তু অগ্নি ও উষ্ণত্বের তাদাত্ম্য নাই। দ্বিতীয় পক্ষও সম্ভব নয়। অর্থাৎ যতক্ষণ বস্তু থাকে ততক্ষণ সেই বস্তুতে থাকাই তাহার স্বভাব নয়। যেমন পৃথিবীর গন্ধবত্ত্ব স্বভাব কিন্তু যতক্ষণ পৃথিবী থাকে ততক্ষণ তাহাতে গন্ধ থাকে না। উৎপত্তি কালে পৃথিবীতে গন্ধ থাকে না। তৃতীয় পক্ষ অর্থাৎ তদ্ধর্মতাই তাহার স্বভাব এই পক্ষ স্বীকার করিলে ধর্মী ও ধর্ম অত্যন্ত ভিন্ন বলিয় ধর্মী বিদ্যমান থাকিলেও তাহার ধর্ম না থাকিলে কোন বিরোধ নাই। সুতরাং ভাব বিদ্যমান থাকিলেও সর্বদা যে তাহার ক্ষেপকারিত্ব ও অপেক্ষকারিত্বরূপ ধর্মদ্বয় থাকিতে হইবে এই নিয়মের কোন প্রয়োজক না থাকায় ক্ষেপকারিত্ব ও অক্ষেপকারিত্ব এই উভয়ই ভাবের স্বভাব—ইহা সিদ্ধ হইল ॥১৫॥

তথাপি কিমসমর্থস্যৈব সহকারিবিরহঃ স্বরূপলাভানন্তরং কর্তুরের (বা) সহকারিসমবধানম্, অন্যথা বেতি কিং নিয়ামকমিতি চেৎ, ইদমুচ্যতে, কুশূলস্থবীজস্যাঙ্কুরানুকূলঃ শিলাশকলাদ্ বিশেষঃ কশ্চিদস্তি ন বা, ন চেন্নিয়মেনৈকত্র প্রবৃত্তিঃ অন্যস্মান্নিবৃত্তিশ্চ তদর্থিনো ন স্যাৎ। পরম্পরয়াঙ্কুর-প্রসবসমর্থবীজক্ষণজননাদস্ত্যেবেতি চেৎ। কদা পুনঃ পরম্পর-য়াপি তথাভূতং করিষ্যতীতি। তত্র সন্দেহ ইতি চেৎ, স পুনঃ কিমাকারঃ। কিং সহকারিষু সমবহিতেষপি করিষ্যতি ন বেতি, উতাসমবহিতেষপি (তেষু) করিষ্যতি ন বেতি। অথ যদা সহকারিসমবধানং তদৈব করিষ্যত্যেব পরং কদা তেষাং সমবধানমিতি সন্দেহঃ ॥১৬॥

অনুবাদ :—(বৌদ্ধকর্তৃক পূর্বপক্ষ) তথাপি অর্থাৎ ক্ষেপকারিত্ব ও অক্ষেপ-কারিত্ব এই দুই প্রকার স্বভাবসিদ্ধ হইলেও, কি অসমর্থেরই সহকারীর অভাব হয়, স্বরূপলাভের অনন্তর অর্থাৎ নিজ উৎপত্তির অনন্তর কুর্বদ্রূপ বা সমর্থের সহকারিসম্মিলন হয়? অথবা অন্য প্রকার (অর্থাৎ নিজ উৎপত্তির অনন্তর কুর্বদ্রূপ বা সমর্থের সহকারি সম্মিলন হয়? অথবা অন্য প্রকার (অর্থাৎ সমর্থেরই কখনও সহকারীর বৈকল্যে কার্যের উৎপত্তির অভাব কখনও বা সহকারি সাকল্যে কার্যের উৎপত্তি)। এই বিষয়ে নিয়ামক কি? (নৈয়ায়িকের উত্তর) এই বলা হইতেছে। (নৈয়ায়িকের প্রশ্ন) শিলাখণ্ড হইতে (ভিন্ন) কুশূলস্থ বীজের অঙ্কুরানুকূল কোন বিশেষ আছে কি নাই? যদি কোন ভেদ না থাকিত, তাহা হইলে অঙ্কুরার্থী ব্যক্তির নিয়ত এক স্থানে প্রবৃত্তি অন্যস্থান হইতে নিবৃত্তি হইত না। (বৌদ্ধ প্রকারান্তরে প্রবৃত্তি উপপাদন করিতেছেন) (কুশূলস্থবীজ) পরম্পরাক্রমে অঙ্কুর সমর্থ বীজক্ষণ (ক্ষণিকবীজ) উৎপাদন করে বলিয়া শিলাখণ্ড হইতে তাহার (কুশূলস্থবীজের) বিশেষ আছেই। (নৈয়ায়িকের প্রশ্ন) পরম্পরাক্রমে কখন সেইরূপ করিবে? অর্থাৎ কুশূলস্থ বীজ কখন পরম্পরায় অঙ্কুর সমর্থ বীজক্ষণ উৎপাদন করিবে? (বৌদ্ধের উত্তর) সে বিষয়ে সন্দেহ আছে। (নৈয়ায়িকের বিকল্প) সন্দেহের আকার কিরূপ? সহকারিসকল সম্মিলিত হইলেও (কার্য) করিবে কি না? (১)।

অথবা সহকারিসকল অসম্মিলিত হইলেও করিবে কি না? (২)। অথবা যখন সহকারীর সম্মিলন হইবে তখনই করিবেই, কিন্তু কখন তাহাদের (সহকারীদের) সম্মিলন হইবে এই বিষয়ে সন্দেহ। (৩) ॥১৬॥

তাৎপর্য :—পূর্বে নৈয়ায়িক দেখাইয়াছেন যে ক্ষেপকারিত্ব ও অক্ষেপকারিত্ব উভয়ই ভাবের স্বভাব। ভাব, সহকারিসম্মিলিত হইলে অক্ষেপকারী হয়, সেই ভাব সহকারীর অভাবে ক্ষেপকারী হয়। সুতরাং ভাব পদার্থ ক্ষণিক নয়, স্থির। এখন বৌদ্ধ তাহার উপর আশঙ্কা করিতেছেন—যে বীজত্বরূপে বীজে যদি অঙ্কুরোৎপাদন সামর্থ্য সিদ্ধ থাকিত তাহা হইলে বীজজাতীয় পদার্থ যেমন সহকারীর সাকল্যে অঙ্কুর উৎপাদন করে সহকারীর বৈকল্যে অঙ্কুর করে না সেইরূপ একটি বীজ ব্যক্তির পক্ষে সহকারীর সাকল্যে বীজের উৎপাদন এবং সহকারীর বৈকল্যে বীজের অনুৎপাদন উপপন্ন হইত আর তাহাতে ভাব পদার্থের স্থিরত্ব সিদ্ধ হইত। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে তাহা নয় অর্থাৎ বীজত্বরূপে বীজ সমর্থ নয়। কারণ সমর্থ কখনও কার্যে বিলম্ব করে না। অথচ বীজত্বরূপে কুশূলস্থ বীজ, অঙ্কুরোৎপাদনে বিলম্ব করে। সুতরাং বলিতে হইবে, বীজ, কুর্বদ্রূপত্ব (জাতিবিশেষ) রূপে অঙ্কুরোৎপাদনে সমর্থ, বীজত্বরূপে নয়। আর যাহা সমর্থ তাহাতেই সহকারীর লাভ হয়, অসমর্থে সহকারীর লাভ হয় না। অতএব সামর্থ্য প্রযুক্তই কার্যের উৎপাদন, অসামর্থ্যপ্রযুক্ত অনুৎপাদন। সহকারীর সাকল্য ও বৈকল্যপ্রযুক্ত কার্যের করণ বা অকরণ নয়। এইরূপ অভিপ্রায়ে বলিতেছেন "তথাপি কিমসমর্থস্যৈব সহকারিবিরহঃ স্বরূপলাভানন্তরং কর্তুরেব (বা) সহকারিসমবধানম্, অন্যথা বেতি কিং নিয়ামকমিতি চেৎ।" এই মূলের অর্থ অনুবাদে উক্ত হইয়াছে।

বৌদ্ধদের এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে, প্রথমে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ইদমুচ্যতে" অর্থাৎ উত্তর দেওয়া হইতেছে। এই কথা বলিয়া নৈয়ায়িক এক অভিপ্রায়ে জিজ্ঞাসা করিতেছেন "কুশূলস্থ" ইত্যাদি। নৈয়ায়িকের অভিপ্রায় এই যে—লোকে অঙ্কুর উৎপাদনের জন্য বীজে প্রবৃত্ত হয় অর্থাৎ বীজত্বরূপে বীজবপনাদি করে। অতএব লোকের এই প্রবৃত্তি অন্য প্রকারে অনুপপন্ন হয় বলিয়া বীজত্বরূপেই বীজের সামর্থ্য বলিতে হইবে; (কুর্বদ্রূপত্বরূপে নয়)। এই বীজ জাতীয়ের সামর্থ্যবশত একটি ব্যক্তিতে সামর্থ্য ও অসামর্থ্য এই উভয় স্বীকার করিতে হইবে। এই অভিপ্রায়ে "কুশূলস্থবীজস্য…ন স্যাৎ"—পর্যন্ত গ্রন্থে বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিয়াছেন। এই গ্রন্থের তাৎপর্য এই যে—কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্টই যদি কার্য উৎপাদন করে, বীজত্বরূপে বীজ কার্য না করে, তাহা হইলে প্রস্তর খণ্ডে যেমন অঙ্কুরজনন সামর্থ্য নাই, সেইরূপ কুশূলস্থ বীজে ও অঙ্কুরোৎপাদক সামর্থ্য না থাকায় প্রস্তর খণ্ড হইতে কুশূলস্থ বীজে কোন বিশেষ না থাক্। আর বৌদ্ধেরা যদি ইহাতে ইষ্টাপত্তি করেন অর্থাৎ শিলাখণ্ড হইতে কুশূলস্থ বীজে অঙ্কুরানুকূলসামর্থ্যরূপ কোন বিশেষ নাই—ইহা স্বীকার করেন, তাহা আপত্তি হইবে—অঙ্কুরার্থী ব্যক্তির যে বীজে নিয়ত

প্রবৃত্তি এবং প্রস্তর খণ্ড হইতে নিয়ত নিবৃত্তি দেখা যায়, তাহা না হউক। নৈয়ায়িক কর্তৃক এইরূপ দোষ অর্থাৎ প্রবৃত্তির অনুপপত্তি প্রদর্শিত হইলে বৌদ্ধ অন্য প্রকারে প্রবৃত্তির উপপাদন করিবার জন্য বলিতেছেন—"পরম্পরয়া অঙ্কুরপ্রসবসমর্থবীজক্ষণজননাদস্ত্যেব ইতি চেৎ।" অর্থাৎ কুশূলস্থবীজ অঙ্কুরোৎপাদনে সমর্থ না হইলেও পরম্পরাক্রমে অঙ্কুরোৎপাদনসমর্থবীজক্ষণকে উৎপাদন করে কিন্তু শিলাখণ্ড তাহা করে না। এই হেতু শিলাখণ্ড হইতে কুশূলস্থ বীজে বিশেষ আছে। অতএব বীজে নিয়ত প্রবৃত্তি উপপন্ন হয়।

এই ভাবে বৌদ্ধের উপপত্তির উত্তরে নৈয়ায়িক জিজ্ঞাসা করিতেছেন "কদা পুনঃ পরম্পরয়াপি তথাভূতং করিষ্যতীতি"। নৈয়ায়িকের অভিপ্রায় এই যে বৌদ্ধেরা যখন কুশূলস্থ বীজকে পরম্পরাক্রমে সমর্থ বীজক্ষণের উৎপাদক স্বীকার করিতেছেন, তখন পরম্পরার এক নির্দিষ্ট প্রকার না থাকায় এবং সেই পরম্পরার নিশ্চায়ক বীজও একটি না থাকায় অগত্যা বীজত্বরূপে বীজ সমর্থক্ষণের প্রতি সমর্থ ইহা বৌদ্ধকে স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং বীজত্বরূপে কুশূলস্থ বীজও সমর্থ হইলেও সহকারীর অভাবে অঙ্কুর উৎপাদন করে না—ইহাই স্থিরীকৃত হইল। এই অভিপ্রায়ে জিজ্ঞাসা করিতেছেন—"কখন পরম্পরাক্রমে কুশূলস্থ বীজ সেইরূপ সমর্থক্ষণ অর্থাৎ অঙ্কুরোৎপত্তির অনুকূল ক্ষণ উৎপাদন করিবে?"

নৈয়ায়িকের এই প্রশ্নের উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন "তত্র সন্দেহ ইতি চেৎ।" বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই যে পরম্পরাক্রমে যাহা কারণ হয়, সেই কারণ হইতে কার্যে প্রবৃত্তির জন্য কালের নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান প্রয়োজক নয় অর্থাৎ পরম্পরা কারণ কখন কার্য করিবে, এইরূপে কালের নিশ্চয় করা যায় না। এই মনে করিয়া বলিয়াছেন—"সেই বিষয়ে সন্দেহ।" বৌদ্ধের এইরূপ উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতে চাহেন, বীজত্বরূপে বীজ সমর্থ ইহা যখন বৌদ্ধকে অগত্যা স্বীকার করিতে হইল তখন তাহার (বৌদ্ধের) পক্ষে ইহাও স্বীকৃত হইল যে সহকারী সম্মিলিত হইলে বীজ অঙ্কুরকার্য করিবেই; কেবল সহকারীর সম্মিলন কখন হইবে এই বিষয়ে সন্দেহ। তাহা হইলে বীজত্বরূপে বীজে অঙ্কুরসামর্থ্য আছে, ইহা যখন বৌদ্ধকে বলিতে হইবে, তখন সহকারীর সমবধানবিষয়ে সংশয়ের আকার কিরূপ হইবে এই অভিপ্রায়ে নৈয়ায়িক কতকগুলি বিকল্প করিয়া বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন। যথা—(১) সহকারী সম্মিলিত হইলে কার্য করিবে কি না। (২) সহকারী অসম্মিলিত হইলেও করিবে কি না। অথবা (৩) যখন সহকারীর সম্মিলন হইবে তখনই কার্য করিবেই, কিন্তু কখন সহকারীর সম্মিলন হইবে এই বিষয়ে সন্দেহ ॥১৬॥

ন তাবৎ পূর্বঃ, সামান্যতঃ কারণত্বাবধারণে তস্যানবকাশাৎ, অবকাশে বা কারণত্বানবধারণাৎ। নাপি দ্বিতীয়ঃ, সহকারিণাং তত্ত্বাবধারণে তস্যানবকাশাৎ, অবকাশে বা

তত্ত্বানবধারণাৎ। তৃতীয়ে তু সর্ব এব তৎসন্তানান্তঃপাতিনো বীজক্ষণাঃ সমানশীলাঃ প্রাপ্নুবন্তি, যত্র তত্র সহকারিসমবধানে সতি করণনিয়মাৎ, সর্বত্র চ সহকারিসমবধানসম্ভবাৎ ॥১৭॥

অনুবাদঃ—প্রথম পক্ষটি (সহকারি সকল সম্মিলিত হইলে কার্য করিবে কি না—এইরূপ সংশয়) হইতে পারে না। যেহেতু সামান্যভাবে কারণতার নিশ্চয় সেই সংশয়ের অবকাশ হয় না। সংশয়ের অবকাশ হইলে কারণতার নিশ্চয় হয় না। দ্বিতীয় পক্ষও (সহকারি সকল অসম্মিলিত হইলেও কার্য করিবে কি না—এইরূপ সংশয়) যুক্তি সঙ্গত নয়। সহকারিসমূহের স্বরূপ (সহকারিত্ব) নিশ্চয় হইলে সেই সন্দেহের অবসর হইতে পারে না। সন্দেহের অবকাশ হইলে সেই সহকারিসকলের তত্ত্ব (স্বরূপ) নিশ্চয় হইতে পারে না। তৃতীয় পক্ষে (যখন সহকারীর সমবধান হয় তখন করিবেই কিন্তু কখন সহকারীর সমবধান হইবে এই বিষয়ে সন্দেহ) বীজ সন্তানের অন্তঃপাতী সমস্ত বীজক্ষণই (ক্ষণিকবীজ সকলই) সমান যোগ্যতাস্বভাব প্রাপ্ত হয়। যে কোন সময়ে সহকারীর সম্মিলন হইলে কার্যোৎপাদনের নিয়ম সিদ্ধ হয়। সর্বত্র (সবদেশে বা কালে) সহকারীর সম্মিলন সম্ভব হইতে পারে॥১৭॥

তাৎপর্যঃ—পূর্বে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের কথিত সংশয়ের আকার সম্বন্ধে তিনটি কল্প করিয়াছিলেন। (১) সহকারি সকল সম্মিলিত হইলেও কারণ পদার্থ কার্য করিবে কি না? (২) সহকারীরা অসম্মিলিত হইলেও কারণ বস্তু কার্য করিবে কি না? (৩) যখনই সহকারি সমূহের সম্মিলন তখনই কার্য করিবে। কিন্তু কখন সহকারি সকলের সম্মিলন—এই বিষয়ে সন্দেহ। এখন সেই কল্প (পক্ষ) গুলি খণ্ডন করিতে উদ্যত হইয়া বলিতেছেন—"ন তাবৎপূর্বঃ......অবকাশে বা কারণত্বানবধারণাৎ"। অর্থাৎ প্রথম সংশয় অযুক্ত যেহেতু সহকারি সকল সম্মিলিত হইলেও কারণরূপে অভিমত বস্তু কার্য করিবে কি না? এইরূপ সন্দেহ হইতে পারে না। যেহেতু বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুর সমর্থক্ষণ করিয়া থাকে—এইভাবে সামান্যত বীজের কারণত্ব নিশ্চয় হইলে সহকারীর সমবধানেও বীজ অঙ্কুরসমর্থক্ষণ করিবে কি না?—এইরূপ সংশয় হইতে পারে না। যদি উক্তরূপ সংশয় হয়, তাহা হইলে বুঝিতে হইবে বীজের কারণত্বই নিশ্চয় হয় নাই। এখন বৌদ্ধেরা এইরূপ একটি আশঙ্কা করিতে পারেন যে—"আমাদের মতে অঙ্কুর সমর্থ ক্ষণের প্রতিও বীজ বীজত্বরূপে কারণ নয় কিন্তু কুর্বদ্রূপত্বরূপেই কারণ; সুতরাং সামান্য ভাবে সামর্থ্যের (কারণতার) নিশ্চয় না হওয়ায় পূর্বোক্ত প্রথম প্রকার সংশয় হইতে পারে।" ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন—সহকারীর সম্মিলন হইলে বীজ জাতীয় পদার্থ

অবশ্যই (অঙ্কুর) করে—এইভাবে সামান্যত (কারণতার) নিশ্চয় হইতে পারে। এইরূপ সামান্যত কারণতার নিশ্চয় না হইলে অঙ্কুরার্থীর বীজে নিয়ত প্রবৃত্তির উপপত্তি হইত না। সুতরাং প্রথম প্রকার সংশয়টি অনুপপন্ন হইল।

এখন আবার দ্বিতীয় প্রকার সংশয়ের খণ্ডন করিতেছেন—"নাপি দ্বিতীয়ঃ তত্ত্বানবধারণাৎ।" "সহকারিসকল অসম্মিলিত হইলেও কারণ-পদার্থ কার্য করিবে কি না?" এই দ্বিতীয় সংশয় ও অনুপপন্ন। যেহেতু সহকারীর (কারণত্ব) সহকারিত্ব নিশ্চয় হইলে উক্ত সংশয়ের অবকাশ হইতে পারে না। অঙ্কুর উৎপাদন করিতে হইলে বীজ মৃত্তিকা প্রভৃতিকে সহকারি কারণরূপে অপেক্ষা করে। এই জন্যই মৃত্তিকা প্রভৃতির সহকারিত্ব। এইরূপ সহকারিত্বের নিশ্চয় হইলে সহকারী ব্যতিরেকে বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করিবে কি না—এই সংশয় হইতে পারে না। আর যদি এইরূপ সন্দেহ হয় তাহা হইলে বুঝিতে হইবে, সহকারীর তত্ত্ব অর্থাৎ সহকারি কারণত্বেরই নিশ্চয় হয় নাই। এখন তৃতীয় প্রকার সংশয়ের (যখনই সহকারিসকলের সহিত সম্মিলন হইবে তখনই কারণীভূত বস্তু কার্য করিবে কিন্তু কখন সম্মিলন হইবে তাহা সন্দিগ্ধ) খণ্ডন করিতেছেন—"তৃতীয়ে তু······সর্বত্র চ সহকারিসমবধানসম্ভবাৎ।" অর্থাৎ সহকারি সম্মিলন হইলেই কার্য করিবে এই নিশ্চয় স্বীকার করিলে ইহাই সিদ্ধ হয় যে বীজ সন্তানের অন্তঃপাতী সমস্ত বীজক্ষণই সমান-যোগ্যতা শালী। কুশূলস্থ বীজ, ক্ষেত্রস্থ বীজ ইত্যাদি সকল বীজেরই অঙ্কুরোৎপাদনে যোগ্যতা আছে। যেহেতু যে কোন সময়ে সহকারীর সম্মিলন হইলেই তাহারা অঙ্কুর কার্য করে এইরূপ নিয়ম সিদ্ধ হইয়া গেল। কুশূলস্থ বীজ হইতেও অঙ্কুর উৎপন্ন হইবে। যেহেতু সবত্রই সহকারীর সম্মিলন সম্ভব হইতে পারে। সুতরাং কখন সহকারীর সম্মিলন হইবে এই সংশয় থাকিলেও তাহা সম্ভাবনারূপ সংশয। সম্ভাবনায় একটি কোটি উৎকট থাকে। সংশয়ে দুইটি কোটি সমান বলবৎ। সম্ভাবনাটি ন্যায়মতে উৎকটকোটিক সংশয় মাত্র। তথাপি বীজক্ষণসমূহের যোগ্যতা সিদ্ধ হওয়ায় বৌদ্ধমতে যে কুশূলস্থ বীজের অযোগ্যতা তাহা খণ্ডিত হইল। সুতরাং কুশূলস্থ বীজের সামর্থ্য থাকা সত্ত্বেও সহকারীর অভাবে কার্য করে না ইহা প্রতিপন্ন হওয়ায় বৌদ্ধের ক্ষণিকত্বসিদ্ধান্ত ভগ্ন হইয়া যায় ॥১৭॥

সমর্থ এব ক্ষণে ক্ষিত্যাদিসমবধানমিতি চেৎ, তৎ কিমসমর্থে সহকারি সমবধানমেব নাস্তি, সমবধানে সত্যপি বা তস্মান্ন কার্যজন্ম। নাদ্যঃ, শিলাশকলাদাবপি ক্ষিতি-সলিল-তেজঃ-পবনযোগদর্শনাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ, শিলাশকলাদিব কদাচিৎ সহকারিসাকল্যবতোঽপি বীজাদঙ্কুরানুৎপত্তি-প্রসঙ্গাৎ ॥১৮॥

অনুবাদ ঃ—(পূর্বপক্ষ) সমর্থক্ষণে অর্থাৎ ক্ষণিক সমর্থ পদার্থেই পৃথিবী প্রভৃতির সম্মিলন হয়। (উত্তরপক্ষের বিকল্প) তাহা হইলে কি অসমর্থ পদার্থে সহকারীর সম্মিলনই হয় না, অথবা সহকারীর সম্মিলন হইলেও তাহা (অসমর্থ) হইতে কার্যের উৎপত্তি হয় না? প্রথম পক্ষটি নয় (অসিদ্ধ), যেহেতু প্রস্তরখণ্ড প্রভৃতিতেও পৃথিবী, জল, তেজ ও বায়ুর যোগ দেখা যায়। দ্বিতীয়টি নয় (দ্বিতীয় পক্ষ ও অযৌক্তিক), প্রস্তরখণ্ড হইতে যেমন কখনও অঙ্কুরোৎপত্তি হয় না, সেইরূপ সহকারিসমূহের সহিত সম্মিলিত হইয়া ও বীজ হইতে কখনও অঙ্কুরের অনুৎপত্তির আপত্তি হইবে ॥১৮॥

তাৎপর্য ঃ—পূর্বগ্রন্থে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর এই বলিয়া দোষ দিয়াছিলেন যে—"সহকারীর সম্মেলন হইলেই কারণপদার্থ কার্য উৎপাদন করে এই কথা বলিলে বীজসন্তানের অন্তঃপাতী সমস্ত ক্ষণিক পদার্থই সমানস্বভাবপ্রাপ্ত হয়, যেহেতু সমর্থ ও অসমর্থ সকলেরই সহকারিসম্মিলন সম্ভব হইতে পারে।" এখন বৌদ্ধ বলিতে চান যে, বীজসন্তানের অন্তঃপাতী সকল পদার্থ সমানস্বভাববিশিষ্ট নহে, কারণ সমর্থ পদার্থেরই সহকারিসম্মিলন হয়, অসমর্থের সহকারি-সম্মিলন হয় না। অতএব যে কোন একটি পদার্থ ই সহকারি সমবধানে কার্য করে এবং তাহাই আবার সহকারীর অভাবে কার্য করে না—এইরূপ নহে। সুতরাং সকল বীজক্ষণ সমান স্বভাব নয়। এইরূপ অভিপ্রায়ে বলিয়াছেন—"সমর্থ এব ক্ষণে ক্ষিত্যাদিসমবধানমিতি চেৎ"। সমর্থক্ষণে অর্থাৎ ক্ষণিক সমর্থ পদার্থেই (বৌদ্ধের ক্ষণিকপদার্থকে 'ক্ষণ' শব্দে ব্যবহার করেন) পৃথিবী প্রভৃতি সহকারীর সম্মিলন হয়, অসমর্থে সহকারীর সম্মিলন হয় না। বৌদ্ধের এইরূপ উক্তিতে, নৈয়ায়িক দুইটি কল্প করিয়া তাহার প্রত্যেকটি খণ্ডন করিয়াছেন। যথা—"তৎ কিমসমর্থে...... বীজাঙ্কুরানুৎপত্তিপ্রসঙ্গাৎ"। অর্থাৎ নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন—"তাহা হইলে কি তুমি বলিতে চাও অসমর্থ পদার্থে সহকারীর সম্মেলনই হয় না (১) অথবা সহকারি-সম্মেলন হইলেও তাহা হইতে (অসমর্থ হইতে) কার্যের উৎপত্তি হয় না। (২) অসমর্থে সহকারীর সম্মিলন হয় না—ইহা তুমি (বৌদ্ধ) বলিতে পার না। কারণ তোমাদের মতে অঙ্কুর কার্যে অসমর্থ প্রস্তরখণ্ড তাহাতেও বীজের সহকারী পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু প্রভৃতির যোগ হইয়া থাকে। আর সহকারিসম্মেলন হইলেও অসমর্থ, কার্য উৎপাদন করে না—ইহাও বলিতে পার না। যেহেতু সহকারিযুক্ত প্রস্তরখণ্ড হইতে যেমন কখনও অঙ্কুর হয় না—সেইরূপ সহকারিযুক্ত বীজ হইতেও অঙ্কুর উৎপন্ন না হউক" ॥১৮॥

এবমপি স্যাৎ, কো দোষ ইতি চেৎ, ন তাবদিদমুপ-লক্ষণম্। আশক্যত ইতি চেন্ন, তৎসমবধানে সত্যপি অকরণ-

বৎ তদ্বিরহে করণমপ্যাশঙ্ক্যেত। আশঙ্ক্যতামিতি চেৎ, তর্হি বীজবিরহেঽপ্যাশঙ্ক্যেত, তথা চ সতি সাধ্বী প্রত্যক্ষানুপলম্ভ-পরিশুদ্ধিঃ ॥১৯॥

অনুবাদ :—(পূর্বপক্ষ) এইরূপ (সহকারিসম্মেলন হইলেও বীজ হইতে অঙ্কুর না হউক) হউক, দোষ কি? (সিদ্ধান্তী) ইহা উপলব্ধি হয় না (সহকারী সম্মেলনে কারণ হইতে কার্য না হওয়া উপলব্ধি হয় না)। (পূর্বপক্ষ) আশঙ্কা হইতে পারে (সহকারিযুক্ত হইলেও বীজ হইতে অঙ্কুর হয় না—এইরূপ আশঙ্কা হইতে পারে)। (সিদ্ধান্তী) সহকারীর সম্মেলনেও যেমন কার্যের অভাব আশঙ্কিত হয় সেইরূপ সহকারীর অভাবে কার্যোৎপত্তিরও আশঙ্কা হউক। (পূর্বপক্ষ) হউক আশঙ্কা (সহকারীর অভাবেও কার্য্যোৎপত্তিরও আশঙ্কা হউক)। (সিদ্ধান্তী) তাহা হইলে (সহকারীর অভাবে কার্যের আশঙ্কা হইলে) বীজের অভাবেও অঙ্কুরোৎপত্তির আশঙ্কা হউক; তাহা স্বীকার করিলে অন্বয়ব্যতিরেকের সাধু পরিশুদ্ধিই (অনিশ্চয়) হয় ॥১৯॥

তাৎপর্য :—পূর্বে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে "সহকারি-সম্মেলন হইলেও অঙ্কুরের (কার্যের) অনুৎপত্তি হউক" এই দোষের আপত্তি দিয়াছিলেন। এখন বৌদ্ধ উক্ত আপত্তিকে ইষ্টাপত্তিরূপে মানিয়া লইয়া বলিতেছেন—"এবমপি স্যাৎ কো দোষ ইতি চেৎ" সহকারীর সমবধান (সম্মেলন) হইলেও বীজাদি হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি না হউক। তাহাতে ক্ষতি কি? বৌদ্ধের এইরূপ ইষ্টাপত্তি খণ্ডন করিবার জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন তাব-দিদমুপলব্ধম্" অর্থাৎ সহকারিসম্মেলন থাকিলেও কার্য উৎপন্ন হয় না—এইরূপ দেখা যায় না। নৈয়ায়িকের এই উক্তি শুনিয়া বৌদ্ধ বলিতেছেন—"আশঙ্ক্যত ইতি চেৎ" আশঙ্কা করা হইতেছে। এইরূপ বলিব। অভিপ্রায় এই যে বৌদ্ধেরা সমর্থেরই কার্যকারিতা স্বীকার করেন, অসমর্থের কার্যকারিতা স্বীকার করেন না। কিন্তু নৈয়ায়িক অসমর্থের কার্যকারিতা স্বীকার না করিলেও, সমর্থের কার্যোৎপাদনে কখনও কখনও সহকারীর অভাবে বিলম্ব স্বীকার করেন। বৌদ্ধ নৈয়ায়িকের উক্ত মতের উপর আক্ষেপ করিয়া বলিতেছেন—তোমাদের (নৈয়ায়িকদের) মতে যেমন সমর্থ কারণ হইতে (যেমন কুশূলস্থ বীজ হইতে) অঙ্কুর কার্য হয় না, সেইরূপ আমরাও বলিব, সহকারীর সম্মেলন হইলেও কখনও কার্যোৎ-পত্তির আশঙ্কা হইবে। বৌদ্ধের এই উক্তির খণ্ডন করিবার জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন, তৎসমবধানে সত্যপি অকরণবৎ তদ্বিরহে করণমপ্যাশঙ্ক্যেত।" অর্থাৎ সহকারীর সম্মেলন হইলে কার্যোৎপত্তির আশঙ্কা হইতে পারে না। অন্বয়ব্যতিরেকের দ্বারা জানা যায় সহকারীর সম্মেলন হইলেই বীজ জাতীয় পদার্থ কার্য (অঙ্কুর) উৎপাদন করে এবং

সহকারিসম্মেলন হইলে বীজ জাতীয় পদার্থ কার্য উৎপাদন করেই। এখন যদি একাংশে অর্থাৎ সহকারীর সম্মেলন হইলেই কার্য উৎপাদন করে কি না—এইরূপ সংশয় হয় তাহা হইলে অপর অংশেও অর্থাৎ সহকারীর অভাবেও বীজ জাতীয় পদার্থ, কার্য করে কি না—এইরূপ সংশয় হইবে। "সহকারিসম্মেলন হইলেই কার্যের উৎপাদন করে; সহকারীর সম্মেলন হইলেই কার্য করেই"। এই দুইটি বাক্যের মধ্যে সহকারিসম্মেলন হইলে অবশ্যই কার্য করে। ইহাই প্রথম বাক্যের অর্থ। আর সহকারী সম্মেলন হইলে কার্য করেই বা সহকারীর অভাবে কায করে না—ইহা দ্বিতীয় বাক্যের অর্থ। এই দুইটি বাক্যের দ্বারা যথাক্রমে—সহকারীর সম্মেলনেই কার্য করে এবং সহকারীর অসম্মেলনে কার্য করে না—এই দুই প্রকার বাক্যার্থ সম্পন্ন হয়। সেই জন্য নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিতেছেন সহকারীর সম্মেলনেও কারণ পদার্থ কায নাও করিতে পারে—এই আশঙ্কা হইলে, অপর পক্ষে সহকারীর অভাবে কারণ পদার্থ কার্য করিতেও পারে—এইরূপ আশঙ্কা হউক। ইহার উপর বৌদ্ধ বলিতেছেন—"আশঙ্ক্যতামিতি চেৎ"। অর্থাৎ সহকারীর অভাবেও কারণ পদার্থ, কার্য উৎপাদন করে কি না—এইরূপ আশঙ্কা হউক, তাহাতে আমাদের (বৌদ্ধদের) কোন ক্ষতি নাই। অভিপ্রায় এই যে, সহকারীর অভাবে কারণ কার্য উৎপাদন করিলেও বৌদ্ধের ক্ষণিকত্বস্থাপনের কোন হানি হয় না, বরং ক্ষণিকত্বের অনুকূল হয়। সেই জন্য বৌদ্ধ সহকারীর অভাবে কার্যোৎপত্তির আশঙ্কা, ইষ্টাপত্তি করিয়া লইতেছেন। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তর্হি বীজবিরহেঽপ্যাশঙ্ক্যেত, তথা চ সতি সাধ্বী প্রত্যক্ষানুপলম্ভ-পরিশুদ্ধিঃ।" অর্থাৎ যদি সহকারীর অভাবে কার্যোৎপত্তির আশঙ্কা হয়—বিপরীত নিশ্চয় অর্থাৎ সহকারীর অভাবে কার্য হয় না—এই বিপরীত নিশ্চয়ের পূর্বোক্ত আশঙ্কার প্রতি প্রতিবন্ধকতা না থাকে, তাহা হইলে বীজের অভাবেও কার্যোৎপত্তির আশঙ্কা হউক। এইরূপ হইলে অর্থাৎ বীজের অভাবেও অঙ্কুর কার্যের আশঙ্কা হইলে প্রত্যক্ষ ও অনুপলম্ভের সাধু পরিশুদ্ধি হইবে। অভিপ্রায় এই যে এখানে প্রত্যক্ষ বলিতে অন্বয়—কারণ থাকিলে কার্য হয়—এইরূপ অন্বয় বুঝাইতেছে। এই অন্বয় ব্যতিরেকের দ্বারা লোকের কার্যকারণ-ভাব নিশ্চয় হয়। এখন কারণের অভাবেও যদি কার্যের আশঙ্কা হয় তাহা হইলে উক্ত প্রত্যক্ষানুপলম্ভের অন্বয়ব্যতিরেকের পরিশুদ্ধি অর্থাৎ অন্বয়ব্যতিরেকের জ্ঞানের দ্বারা আর কার্যকারণভাবের নিশ্চয় হইবে না। কার্যকারণভাবের নিশ্চয় না হইলে অঙ্কুরার্থী ব্যক্তির বীজে নিয়তপ্রবৃত্তি হইতে পারিবে না। প্রবৃত্তিনিবৃত্তির অভাবে বিনা ক্রিয়ায় জগদুৎপত্তির আশঙ্কা হইবে।

স্যাদেতৎ। ন বীজাদীনাং পরস্পর-সমবধানবতামেব কার্যকরণমঙ্গীকৃত্যাশঙ্ক্যতে যেন সমবধানানিয়মাৎ সর্বেষামেব তজ্জাতীয়ানামেকরসতানিশ্চয়ঃ স্যাৎ। নাপি যত্র তত্র সমর্থোৎ-

পত্তিমঙ্গীকৃত্য, যেন বিকলেভ্যোঽপি কদাচিৎ কার্যজন্মসম্ভাবনায়াং প্রত্যক্ষানুপলম্ভবিরোধঃ স্যাৎ। কিং নাম, বিজাদিষু অবান্তরজাতিবিশেষমাশ্রিত্যাপি[১] কার্যজন্ম সম্ভাব্যত ইতি ॥২০॥

অনুবাদ :—আচ্ছা, পরস্পর সহকারিযুক্ত বীজ প্রভৃতিরই (বৌদ্ধ) কার্যকরণভাব (কার্যোৎপাদকতা) স্বীকার করিয়া যে (ক্ষণিকত্বের) আশঙ্কা করা হইয়াছে তাহা নয়, যাহাতে (সহকারীর) সম্মেলনের অনিয়ম বশত সেই (বীজাদি) সকল পদার্থের এককার্য সামর্থ্যের নিশ্চয় হইবে। অথবা যেখানে সেখানে যে কোন সময়ে সমর্থের উৎপত্তি স্বীকার করিয়া যে (ক্ষণিকত্বের) আশঙ্কা করা হয় তাহাও নহে, যাহাতে বিকল পদার্থ হইতে কখন ও কার্যোৎপত্তির আশঙ্কা হইলে নিয়ত অন্বয়ও ব্যতিরেকজ্ঞানের বিরোধ হইতে পারে। তাহা হইলে কি ? (কিরূপ নিয়ম স্বীকার করিয়া ক্ষণিকত্বের আশঙ্কা হয়।) বীজ প্রভৃতি সম্মিলিত হইলে তাহাতে (কুর্বদ্রূপত্ব) জাতিবিশেষে অবলম্বন করিয়া কার্যোৎপত্তির সম্ভাবনা হয়—ইহা স্বীকার করিয়া (ক্ষণিকত্বের) আশঙ্কা করা হয় ॥২০॥

তাৎপর্য :—পূর্বগ্রন্থে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর দোষ দিয়াছেন যে—সহকারীর অভাবে কার্যোৎপত্তির আশঙ্কা করিলে বীজের অভাবেও অঙ্কুররূপ—কার্যোৎপত্তির আশঙ্কা হইবে। তাহা হইলে বীজজাতীয় পদার্থ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় এবং বীজজাতীয়ের অভাবে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না—এইরূপ যে অন্বয় ও ব্যতিরেক জানা যায়, তাহার আর নিশ্চয় হইবে না। এখন বৌদ্ধ, গৃহীত-অন্বয়ব্যতিরেক ভঙ্গ যাহাতে না হয়, সেইরূপ যুক্তি দেখাইতেছেন—"স্যাদেতৎ" ইত্যাদি গ্রন্থে। বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই যে—বীজজাতীয় পদার্থের অঙ্কুরের প্রতি যে সামর্থ্য আছে তাহা নিয়ত অন্বয় ও ব্যতিরেকের দ্বারা নিশ্চিত ভাবে জানা যায়। কিন্তু বীজজাতীয় পদার্থের অঙ্কুর সামর্থ্য বীজত্বরূপে নহে, পরন্তু বীজত্বের ব্যাপ্য কুর্বদ্রূপত্বরূপেই, অঙ্কুরের প্রতি বীজজাতীয় পদার্থের বীজত্বরূপে সামর্থ্য স্বীকার করিলে কুশূলস্থ বীজ হইতেও অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তি হইয়া পড়ে। যেহেতু সমর্থবস্তুর কার্যোৎপাদনে বিলম্ব হয় না। সুতরাং কুর্বদ্রূপত্বরূপেই বীজজাতীয়ের সামর্থ্য। আর যাহা সমর্থ তাহা হইতে কার্যোৎপত্তি হয়। কার্যোৎপত্তি দেখিয়া অনুমান করা যায় যে সমর্থ পদার্থের সহকারিসকল তাহার কারণ বশতই মিলিত হয়। অর্থাৎ সমর্থ পদার্থের নিজকারণের সামর্থ্য বশতই তাহার যতগুলি সহকারী সেই সবগুলিই সম্মিলিত ইহাই অনুমেয়। কারণ কোন একটি সহকারীর অভাবে কার্য উৎপন্ন হইলে উক্ত সহকারীর

১। 'আশ্রিত্য' ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।

অকারণতার আপত্তি হইবে। আর যদি একটি সহকারীর অভাবে কার্য উৎপন্ন না হয় তাহা হইলে বীজ প্রভৃতিরই সামর্থ্য সিদ্ধ হয় না। সুতরাং যাহা সমর্থ, তাহা সকল সহকারিযুক্ত, ইহাই সমর্থের স্বভাব। ক্ষেত্রস্থবীজ সমর্থ বলিয়া কার্যের জনক। সুতরাং তাহা সহকারি সংবলিত। কুশূলস্থ বীজ কার্যের জনক নয়—এইজন্য অসমর্থ। প্রস্তরখণ্ডে সম্মিলিত মৃত্তিকা প্রভৃতি কার্যের জনক (অঙ্কুরের জনক নয়) নয় বলিয়া অসমর্থ। ক্ষেত্রস্থ-বীজে সম্মিলিত মৃত্তিকা প্রভৃতি, কার্যের জনক সুতরাং উহারা সমর্থ। যাহা সমর্থ তাহা কার্য করে; যাহা কার্য করে না তাহা অসমর্থ। ক্ষেত্রস্থবীজ ও তৎসম্মিলিত মৃত্তিকাদি কার্য করে, সুতরাং তাহারা অসমর্থ নয়; অতএব উহাদের সামর্থ্য আছে। কুশূলস্থবীজ বা শিলাদি কার্য করে না বলিয়া অসমর্থ। এইভাবে কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজ অঙ্কুরের প্রতি সমর্থ হওয়ায় ও সমর্থবস্তু সহকারি সম্মিলিত হওয়ায়, সহকারীর সমবধানে বীজ কার্য না করুক বা বীজের অভাবে ও অঙ্কুর কার্য হউক এইরূপ আশঙ্কা বশত যে নিয়ত অন্বয় ব্যতিরেক বিরোধের প্রসঙ্গ, তাহা আর হইবে না। সুতরাং বীজজাতীয় সকল বীজের এক কার্য সামর্থ্য আছে—এইরূপ নিশ্চয় ও হইতে পারে না বা শিলা প্রভৃতি যে কোন পদার্থে সমর্থের উৎপত্তি স্বীকার না করায়, বীজাদি রহিত সহকারী হইতে অঙ্কুরোৎপত্তির আশঙ্কাই উঠিতে পারে না। বীজপ্রভৃতি সকল কারণ সম্মিলিত হইলে বীজত্বের অবান্তর জাতিবিশিষ্ট যে বীজ তাহা হইতেই অঙ্কুরোৎপত্তির সম্ভাবনা হয়—বৌদ্ধ ইহাই স্বীকার করেন। এইরূপ স্বীকার করার হেতু এই যে—অনুগত অঙ্কুর জাতীয় পদার্থের প্রতি একটি নিয়ামক স্বীকার করা নৈয়ায়িক মতে যেমন গোত্ব প্রভৃতি জাতি বিধ্যাত্মক বৌদ্ধ মতে সেরূপ নয়; তাঁহাদের মতে জাতি অতদ্‌ব্যাবৃত্তিস্বরূপ। গোত্ব জাতি অগোব্যাবৃত্ত্যাত্মক। অবশ্য বৌদ্ধ "কুর্বদ্রূপত্ব" প্রভৃতিকে জাতি শব্দের দ্বারা অভিহিত করেন না। তথাপি এই গ্রন্থে জাতি বলিয়া উল্লেখ করার অভিপ্রায়—দীধিতিকার বৌদ্ধমতে কতকগুলি বিপ্রতিপত্তি দেখাইয়া তাহাতে সিদ্ধ সাধন দোষ বারণ করা রূপ প্রয়োজন দেখাইয়াছেন। দীধিতিকারের প্রদর্শিত বিপ্রতিপত্তিগুলির আকার। যথা— (কুর্বদ্রূপত্ব বিষয়ে বিপ্রতিপত্তি) অঙ্কুরোৎপাদক বীজ সকল, অঙ্কুর অনুৎপাদনকালীন বীজে অবিদ্যমান জাতিবিশিষ্ট কি না? (১)। অঙ্কুরোৎপাদক বীজ সকল, অঙ্কুরানুৎপাদনকালীন বীজে অবিদ্যমান যে অঙ্কুর-জনকতাবচ্ছেদক জাতি, সেই জাতি বিশিষ্ট কি না? (২) দীধিতিকার—ইত্যাদি পদে এই রীতিতে আরও নানারূপ বিপ্রতিপত্তির সূচনা করিয়াছেন। পূর্বোক্ত দুইটি বিপ্রতি-পত্তির—সূচনা করিয়াছেন। পূর্বোক্ত দুইটি বিপ্রতিপত্তিতে বিধি কোটিটি বৌদ্ধ মতে অর্থাৎ অঙ্কুরকারী বীজ, অঙ্কুরাকারী বীজে অবৃত্তি কুর্বদ্রূপত্ব নামক জাতি বিশিষ্ট—ইহাই বৌদ্ধ প্রতিপাদন করিতে চাহেন। আর নিষেধকোটি অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্ব নামক জাতি নৈয়ায়িক মতে অস্বীকৃত। এখন পূর্বোক্ত বিপ্রতিপত্তিতে যদি "জাতি" পদ না দেওয়া হইত তাহা হইলে, বিপ্রতিপত্তির আকার হইতে—অঙ্কুরকারী বীজ সকল

অঙ্কুরানুৎপাদনকালীন বীজাবৃত্তিমান্ কি না? এই বিপ্রতিপত্তিতে যে বীজ অঙ্কুর করে সেই বীজে যে রূপ গন্ধ ইত্যাদি থাকে, সেই রূপ বা গন্ধ ইত্যাদি অঙ্কুরাকারী বীজে না থাকায়, অঙ্কুরকারী বীজ যে, অঙ্কুরাকারী বীজাবৃত্তিরূপাদিমান্—তাহা নৈয়ায়িক প্রভৃতি মতে স্বীকৃত বলিয়া বৌদ্ধ তাহা সাধন করিতে যাইলে তাহার অনুমানে সিদ্ধ-সাধন দোষের আপত্তি হইত। এই জন্য 'জাতি' পদ দেওয়া হইয়াছে। সেই জাতি যে নৈয়ায়িকাদি মতে সিদ্ধ নহে তাহা পূর্বেই উল্লেখ করা হইয়াছে ॥ ২০ ॥

ন, দৃষ্টসমবধানমাত্রেণৈবোপপত্তৌ তৎকল্পনায়াং প্রমাণা-ভাবাৎ, কল্পনাগৌরবপ্রসঙ্গপ্রতিহতত্বাৎ, অতীন্দ্রিয়েন্দ্রিয়াদি-বিলোপপ্রসঙ্গাৎ, বিকল্পানুপপত্তেঃ, বিশেষস্য বিশেষং প্রতি প্রয়োজকত্বাচ্চেতি ॥২১॥

অনুবাদঃ—(সিদ্ধান্তী নৈয়ায়িক) না, (কুর্বদ্রূপত্বজাতি সিদ্ধ হয় না) অন্বয় ব্যতিরেকের বিষয় বীজত্বরূপে প্রত্যক্ষ বীজের সমবধান মাত্রেই (অঙ্কুর কার্যের) উপপত্তি হওয়ায় সেই কুর্বদ্রূপত্বের কল্পনায় কোন প্রমাণ নাই। কল্পনাগৌরব নামক তর্কের দ্বারা উহা বাধিত হয়। (আর ঐরূপে কুর্বদ্রূপত্বজাতি স্বীকার করিলে) (আলোকাদি কুর্বদ্রূপত্ব হইতে সাক্ষাৎকারের উপপত্তি হওয়ায়) অতীন্দ্রিয় ইন্দ্রিয়াদি অর্থাৎ অপরিদৃশ্যমান গোলক প্রভৃতি ব্যক্তির বিলোপপ্রসঙ্গ হয়। (সংগ্রাহকত্ব ও প্রতিক্ষেপকত্বরূপ) বিকল্পদ্বয়ের অনুপপত্তি হয় এবং বিশেষ (বীজগত বিশেষ) বিশেষের (অঙ্কুর-কার্যগত বিশেষের) প্রতিই প্রযোজক হয় কিন্তু সামান্যের প্রতি সামান্যের যে প্রযোজকতা তাহার নিরাসক হয় না ॥ ২১ ॥

তাৎপর্যঃ—পূর্বে বৌদ্ধ বলিয়াছিলেন—"বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরের প্রতি সমর্থ নহে, যেহেতু বীজত্বরূপে সামর্থ্য স্বীকার করিলে কুশূলস্থ বীজ হইতেও অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তি হয়, যাহা সমর্থ তাহা কার্যোৎপাদনে বিলম্ব করে না।" এখন সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) বীজত্বরূপে বীজকে কারণ স্বীকার করিয়া সহকারীর অভাব বশত সমর্থ পদার্থও কার্যে বিলম্ব করিতে পারে—এইরূপ অভিপ্রায়ে বৌদ্ধের পূর্বোক্ত যুক্তির খণ্ডন করিতেছেন— "ন, দৃষ্টসমবধান" ইত্যাদি গ্রন্থে। দৃষ্টকারণ বীজের দ্বারাই যখন অঙ্কুরোৎপত্তির উপপত্তি হয়, তখন উক্ত কুর্বদ্রূপত্ব বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। এখানে আশঙ্কা হইতে পারে যে, সমর্থবস্তু কার্যোৎপাদে বিলম্ব করে না, বীজত্বরূপে দৃষ্ট বীজ কখনও কখনও কার্যে বিলম্ব করে, যথা কুশূলস্থাদি বীজ। সুতরাং বীজত্বরূপে বীজের সামর্থ্য স্বীকার করা যায় না

কুর্বদ্রূপত্বরূপ অবান্তর জাতিবিশেষরূপে বীজের সামর্থ্য স্বীকার্য। অতএব সমর্থ বস্তুর কার্যে বিলম্বের অনুপপত্তিই উক্ত কুর্বদ্রূপত্ব বিষয়ে প্রমাণ। মূলকার কিরূপে "তৎকল্পনায়াং প্রমাণাভাবাৎ" বলিয়া প্রমাণের অভাবের উল্লেখ করিলেন? এই আশঙ্কার উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন—"বীজত্বেন সামর্থ্যেঽপি সহকারিবিরহাদেব ক্ষেপ উপপদ্যতে।" অর্থাৎ বীজত্বরূপে বীজের অঙ্কুরকার্যে সামর্থ্য স্বীকার করিলেও সহকারীর অভাবে সমর্থ বস্তুর কার্যোৎপাদনে বিলম্ব উপপন্ন হয় বলিয়া সমর্থের ক্ষেপানুপপত্তিই সিদ্ধ হয় না। সুতরাং তাদৃশ অনুপপত্তিরূপ প্রমাণ নাই। পূর্বে কুর্বদ্রূপত্ব সাধনে বৌদ্ধ—অঙ্কুরকারী বীজ অঙ্কুরানুৎপাদকালীন বীজে অবর্তমান যে জাতি তাদৃশ জাতিমান কিনা—এইরূপ বিপ্রতিপত্তিবাক্য প্রয়োগ করিয়াছিলেন। এই বিপ্রতিপত্তিতে ভাবাংশ অর্থাৎ তাদৃশ (কুর্বদ্রূপত্ব) জাতিমত্ত্ব সাধনই বৌদ্ধের অভিপ্রেত, আর তাদৃশজাতির অভাব সাধন করাই নৈয়ায়িকের উদ্দেশ্য। এখন নৈয়ায়িক তাদৃশ জাতিবিষয়ে "প্রমাণাভাবাৎ" বলিয়া যে প্রমাণের অভাবের উল্লেখ করিলেন তাহার দ্বারা নৈয়ায়িকের ঈপ্সিত তাদৃশজাতির অভাব সাধিত হইল না, পরন্তু বৌদ্ধাভিপ্রেত তাদৃশ জাতি খণ্ডিত হইল। প্রমাণ না থাকায় উক্ত জাতি সিদ্ধ হইল না। জাতির অভাব কিন্তু প্রমাণিত হইল না। প্রমাণের অভাবের দ্বারা কোন কিছু প্রমাণিত হয় না। সুতরাং পুনরায় মূলের "প্রমাণাভাবাৎ" এই গ্রন্থ অনুপপন্ন হইল। এইরূপ অসঙ্গতি লক্ষ্য করিয়া দীধিতিকার বলিয়াছেন—"পরেষাং প্রমাণাভাব-মাত্রেণৈব প্রমেয়াভাবাবধারণম্, যদ্বক্ষ্যতি যো যদর্থমিত্যাদি।" অর্থাৎ মূলকার যে "প্রমাণাভাবাৎ" বলিয়াছেন, তাহা বৌদ্ধমতে—"প্রমাণের অভাবের দ্বারা প্রমেয়ের অভাব নিশ্চয় করা হয়" এই মতানুসারে কুর্বদ্রূপত্ব বিষয় প্রমাণের অভাবদ্বারা কুর্বদ্রূপত্বের অভাব নিশ্চয় সাধন করিবার অভিপ্রায়েই বলিয়াছেন। উক্ত কুর্বদ্রূপত্বের প্রকৃত বাধকের কথা "কল্পনাগৌরবপ্রসঙ্গপ্রতিহতত্বাৎ" ইত্যাদি বাক্যে বলিয়াছেন। বৌদ্ধ প্রমাণের অভাবের দ্বারা প্রমেয়ের অভাব সাধন করেন। এইজন্য তাঁহারা শশশৃঙ্গের অভাব স্বীকার করেন এবং সমস্ত কালে অবৃত্তিত্বকে অলীকত্ব বলেন। কিন্তু নৈয়ায়িক, প্রমাণের অভাব-দ্বারা প্রমেয়ের অভাব নিশ্চয—স্বীকার করেন না। এই কারণে উভয়মত সাধারণরূপে "কল্পনাগৌরব" ইত্যাদি রূপ বাধককে প্রকৃত বা পারমার্থিক বাধক বলা হইয়াছে। "কল্পনাগৌরবপ্রসঙ্গপ্রতিহতত্বাৎ" এই মূলোক্ত হেতুবাক্যের অভিপ্রায় এই যে—অঙ্কুরকারী বীজ অঙ্কুরানুৎপাদকালীন বীজে অবৃত্তি জাতিমান্ কিনা? এই বিপ্রতিপত্তিতে বৌদ্ধগণ অঙ্কুরকারী বীজে কুর্বদ্রূপত্বজাতির সাধন করেন—কিন্তু তাহা কল্পনাগৌরবপ্রসঙ্গের দ্বারা বাধিত—ইহাই নৈয়ায়িক বলিতেছেন। যেমন—অঙ্কুরকারী বীজে 'সত্ত্ব' ধর্ম আছে। এই সত্ত্বধর্মরূপ হেতুর দ্বারা অঙ্কুরকারী বীজে, অঙ্কুরাকরণকালীন বীজাবৃত্তি জাতি ও তাদৃশ জাতির অভাব, ইহাদের অন্যতর সাধিত হইতে পারে। সত্ত্ব হেতু ঘটে, পটে থাকে, সেখানে ঘটত্ব ও পটত্ব জাতি আছে।

আবার সত্ত্ব হেতু জলে বা অগ্নিতে থাকে সেখানে ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি জাতির অভাব থাকে। এইজন্য সত্ত্ব হেতুটি তাদৃশ জাতি ও জাতির অভাব এই উভয়াধিকরণ-বৃত্তি হওয়ায় উক্ত উভয়ের মধ্যে অন্যতরের সাধকরূপে নির্দিষ্ট হইয়াছে। কারণ একই অধিকরণে তাদৃশ জাতি ও তাহার অভাব বিরুদ্ধ। এখানে সত্ত্ব হেতুটি অঙ্কুরকারী বীজে বর্তমান। অতএব সেই বীজে হয় তাদৃশজাতি অথবা তাদৃশজাতির অভাব—যে কোন একটি সিদ্ধ হইতে পারে। তন্মধ্যে তাদৃশজাতি সামান্যের বাধ হওয়ায় তাদৃশ-জাতির অভাবই সিদ্ধ হয়—ইহা দেখান হইয়াছে। অথবা 'সত্ত্ব' প্রভৃতি হেতুর দ্বারা অঙ্কুরকারী বীজে অঙ্কুরাকরণকালীনবীজাবৃত্তিজাতিপ্রকারকপ্রমাবিষয়ত্ব তাদৃশজাত্যভাব-প্রকারকপ্রমাবিষয়ত্বের অন্যতর সাধিত হইতে পারে। এখন যে বীজ যখন অঙ্কুর করে না, সেই বীজে বীজত্ব জাতি থাকায়, সেই বীজে অবৃত্তি জাতি বলিতে বীজত্ব জাতিকে ধরা যাইবে না, কিন্তু হয় ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি জাতি ধরা যায় (কারণ অঙ্কুরাকারী বীজে অবৃত্তি জাতি, ঘটত্ব পটত্ব জাতিই সম্ভব) অথবা বৌদ্ধের কল্পিত "কুর্বদ্রূপত্ব" জাতিকে ধরা যাইতে পারে। তাহাদের মধ্যে ঘটত্ব, পটত্ব, প্রভৃতি জাতি কৢপ্ত অর্থাৎ নৈয়ায়িক ও বৌদ্ধ উভয় স্বীকৃত। আর 'কুর্বদ্রূপত্ব' জাতিটি নৈয়ায়িক স্বীকৃত নহে; বৌদ্ধপক্ষে ও উহা এখনও সিদ্ধ হয় নাই, পরন্তু অনুমানের দ্বারা সাধন করা হইবে। তন্মধ্যে অঙ্কুরকারী বীজে অঙ্কুরাকরণকালীন বীজাবৃত্তি যে ঘটত্ব, পটত্ব প্রভৃতি কৢপ্ত জাতি তাহা প্রত্যক্ষ বাধিত (প্রত্যক্ষের দ্বারা অঙ্কুরকারী বীজে ঘটত্ব, পটত্বের অভাবই সিদ্ধ হয়) বলিয়া তাদৃশ ঘটত্বাদি জাতি সিদ্ধ হইতে পারে না। আর অকৢপ্ত যে "কুর্বদ্রূপত্ব" জাতি, তাহা স্বীকার করিলে কল্পনা গৌরব দোষ হয়। যেমন অঙ্কুরকারী-বীজস্থিত (কুর্বদ্রূপত্ব) যে জাতি, তাহাতে অঙ্কুরাকারি-বীজাবৃত্তিত্ব (অঙ্কুরাকারিবীজে অঙ্কুরকারিবীজবৃত্তি জাতি থাকে না) রূপ অকৢপ্ত কল্পনা করায় উক্ত কল্পনা গৌরবের জ্ঞান হয়। এইভাবে অকৢপ্ত কল্পনা গৌরব জ্ঞানের সহিত কৢপ্তের বাধ বশত তাদৃশ জাতির অভাব অথবা তাদৃশ জাত্যভাবপ্রকারক প্রমাবিষয়ত্বই সিদ্ধ হয়। এখানে সোজাসুজি অঙ্কুরাকরণকালীন বীজাবৃত্তি জাতি সামান্যের বাধ হয়—একথা বলা যায় না। কারণ "কুর্বদ্রূপত্ব" জাতিটি সন্দিগ্ধ, বাধিত নহে। জাতি সামান্য বলিতে ঘটত্ব, পটত্ব ইত্যাদি এবং কুর্বদ্রূপত্ব এই সব গুলিকে বুঝায়। তন্মধ্যে অঙ্কুরকারী বীজের ঘটত্বাদি জাতি বাধিত হইলেও কুর্বদ্রূপত্ব জাতিটি উক্ত বীজে আছে কিনা ইহা এখনও নিশ্চয় হয় নাই পরন্তু উহা সন্দিগ্ধ। অতএব জাতি সামান্যের বাধ না বলিয়া কৢপ্ত জাতির বাধ এই কথা বলাই উচিত। আর অকৢপ্ত কুর্বদ্রূপত্বজাতির বাধ বলা যায় না বলিয়া, তাহার পক্ষে কল্পনা গৌরব দোষের উল্লেখ করা হইয়াছে। অকৢপ্ত কল্পনা গৌরব দোষ বশত কুর্বদ্রূপত্ব জাতিতে অঙ্কুরাকরণকালীনবীজাবৃত্তিত্ব সিদ্ধ না হওয়ায় তাদৃশ কুর্বদ্রূপত্বজাতি ও অসিদ্ধ হয়। এইভাবে অঙ্কুরকারী বীজে কৢপ্ত ও অকৢপ্ত জাতির বাধটি ফলত তাদৃশজাতি

সামান্যের বাধস্বরূপ হওয়ায় অঙ্কুরকারী বীজে তাদৃশজাতি সামান্যের বাধ নিশ্চয় অথবা জাতি প্রকারক প্রমাবিষয়ত্ব সামান্যের বাধ নিশ্চয় হওয়ায় বিপ্রতিপত্তির অপর কোটি যে তাদৃশ জাতির অভাব অথবা জাত্যভাবপ্রকারকপ্রমাবিষয়ত্ব তাহা নির্বিঘ্নেই সিদ্ধ হইয়া যায়। এইরূপে নৈয়ায়িক "কল্পনাগৌরবপ্রসঙ্গপ্রতিহতত্বাৎ" এই হেতু পদের দ্বারা বৌদ্ধের ঈপ্সিত জাতির অভাব সাধন করিয়াছেন।

দীধিতিকার "দৃষ্টসমবধানমাত্রেণৈবোপপত্তৌ তৎকল্পনায়াং প্রমাণাভাবাৎ" মূলের এই অংশের দ্বারা একটি হেতু এবং "কল্পনাগৌরবপ্রসঙ্গপ্রতিহতত্বাৎ" এই অংশের দ্বারা আর একটি হেতু দেখাইয়াছেন। কিন্তু কেহ কেহ বলেন "প্রমাণাভাবাৎ, 'কল্পনাগৌরব-প্রসঙ্গপ্রতিহতত্বা'ৎ" এই উভয় অংশ মিলিত হইয়া একটি হেতু সিদ্ধ হয়। অর্থাৎ প্রমাণাভাবের সহিত কল্পনাগৌরবদোষের প্রসঙ্গ হয়। প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ-গৌরব বাধক হয় না বলিয়া প্রমাণাভাবের সহিত গৌরবকে কুর্বদ্রূপত্বের বাধক বলা হইয়াছে। এই মতে একটি দোষ এই যে "প্রমাণাভাবাৎ ও কল্পনা......প্রতিহতত্বাৎ" এই দুইটি মিলিত হইয়া একটি হেতুর বোধক হইলে উভয় স্থলে পঞ্চমী হইত না, কিন্তু পূর্বটিতে সপ্তমী ও পরের অংশটিতে পঞ্চমী হইত।

"অতীন্দ্রিয়েন্দ্রিয়াদিবিলোপপ্রসঙ্গাৎ" এই পদটির দ্বারা মূলকার তৃতীয় হেতু (কুর্বদ্রূপত্বের অভাব সাধনে) দেখাইয়াছেন। 'কুর্বদ্রূপত্ব' নামক অতিশয় স্বীকার করিয়া অঙ্কুরকার্যের সমাধান করিলে তুল্যরূপে বাহ্য আলোকাদির কুর্বদ্রূপত্ব হইতে রূপাদি দর্শন কার্য সম্পন্ন হয় এইরূপ কল্পনা করা যাইতে পারিবে, আর তাহার ফলে অতীন্দ্রিয় ইন্দ্রিয়ের লোপ হইয়া যাইবে। রূপজ্ঞান, রসজ্ঞান ইত্যাদি ক্রিয়ার দ্বারা তাহাদের করণরূপে চক্ষু প্রভৃতি অতীন্দ্রিয় ইন্দ্রিয়ের অনুমান করা হয়। কিন্তু বৌদ্ধেরা যদি অঙ্কুর কার্যের জন্য বীজত্বরূপে বীজকে কারণ স্বীকার না করিয়া কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজকে কারণ স্বীকার করেন তাহা হইলে অতীন্দ্রিয় চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রভৃতিকে রূপজ্ঞানাদির কারণ স্বীকার না করিয়াও কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট শরীর বা আলোক প্রভৃতি হইতে রূপজ্ঞানাদি সম্ভব হয়—এইরূপ কল্পনা হওয়ায় অতীন্দ্রিয় ইন্দ্রিয়ের লোপের আপত্তি হইবে—এই কথায় নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর দোষ প্রদান করিতেছেন।

এখানে একটি আশঙ্কা হইতে পারে যে বৌদ্ধেরা চক্ষু প্রভৃতি গোলক হইতে অতিরিক্ত ইন্দ্রিয় স্বীকার করেন না। নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর ইন্দ্রিয়লোপের আপত্তি দিলেন কিরূপে। আর দিলেও বৌদ্ধেরা তাহা ইষ্টাপত্তি বলিয়া মানিয়া লইতে পারে। তাহাতে নৈয়ায়িকের আপত্তি বৌদ্ধের দোষ সাধন করিতে পারে না। এইরূপ আশঙ্কা লক্ষ্য করিয়াই দীধিতিকার মূলের "অতীন্দ্রিয়েন্দ্রিয়বিলোপপ্রসঙ্গাৎ" এই গ্রন্থের অভিপ্রায় বর্ণনা করিয়াছেন "অপরি-দৃশ্যমানগোলকাদিব্যক্তিবিলোপপ্রসঙ্গাদিত্যর্থাৎ" অর্থাৎ অপরিদৃশ্যমান গোলক প্রভৃতি ব্যক্তির বিলোপ প্রসঙ্গ হয়। এখানে অতীন্দ্রিয়শব্দের অর্থ করিয়াছেন অপরিদৃশ্যমান। অপরিদৃশ্যমান বলিতে যে সকল (অপরমতে ইন্দ্রিয়ের) শারীরছিদ্রের গোলক প্রভৃতি দেখা যায় না,

তাহাই বুঝিতে হইবে। আর ইন্দ্রিয়পদে গোলক অর্থ ধরিতে হইবে। বৌদ্ধমতে আবার জাতি স্বীকৃত নয়। সেই জন্য বৌদ্ধের উপর নৈয়ায়িকের উক্ত দোষ প্রদর্শক বাক্যের অর্থ হইবে যে সকল ইন্দ্রিয় গোলক দেখা যায় না সেই সব গোলক ব্যক্তির লোপের আপত্তি হইবে। বৌদ্ধমতে গোলকের দ্বারা রূপাদি দর্শন কার্য সম্পন্ন হয়। সেইজন্য বৌদ্ধেরা যদি বলেন, গোলক ব্যতিরেকে কিরূপে রূপাদির জ্ঞান হইবে? তাহার উত্তর নৈয়ায়িক বা অপর কেহ বৌদ্ধের মত মানিয়া লইয়াই বলেন—গোলকত্বরূপে গোলক রূপাদি উপলব্ধির প্রতি কারণ নয়, কিন্তু কুর্বদ্রূপত্বরূপেই কারণ। সুতরাং কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট-রূপাদিদর্শনকালীন শরীরের দ্বারাই রূপাদির জ্ঞান সম্পন্ন হইয়া যাওয়ায় গোলক স্বীকার ব্যর্থ হইয়া পড়িবে।

ইহাতে যদি বৌদ্ধেরা বলেন—কুর্বদ্রূপত্বরূপে গোলক, রূপাদি উপলব্ধির প্রতি কারণ হইলে গোলকের লোপের আপত্তি কেন হইবে? কুর্বদ্রূপত্ব যখন গোলকের ধর্ম তখন গোলক অবশ্যই সিদ্ধ হইবে। আর কুর্বদ্রূপত্ব গোলকের ধর্ম হওয়ায়, তাহা কিরূপে শরীরে থাকিবে? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন—তোমরা (বৌদ্ধেরা) যেমন শালিধানে স্থিত কুর্বদ্রূপত্বকে কলম (অশালি) প্রভৃতি ধানে স্বীকার কর, (বৌদ্ধেরা অঙ্কুরসমর্থ বীজে কুর্বদ্রূপত্ব স্বীকার করেন। সুতরাং তাঁহাদের মতে যখন যে বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে তখন সেই বীজই কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট। শালিবীজ অঙ্কুর করিলে তাহাতে কুর্বদ্রূপত্ব থাকে আবার অশালি (কলম প্রভৃতি) বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করিলে তাহাতে কুর্বদ্রূপত্ব থাকে। সুতরাং তাঁহাদের মতে শালিবৃত্তি কুর্বদ্রূপত্ব অশালিতে থাকে।) সেইরূপ গোলকবৃত্তি কুর্বদ্রূপত্বও অগোলক অর্থাৎ রূপাদিদর্শনকালীন শরীরে থাকিতে পারায় সেই কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট শরীরাদি হইতে রূপাদি উপলব্ধি কার্যসিদ্ধ হইয়া যাওয়ায় অপরিদৃশ্যমান গোলকের উচ্ছেদাপত্তি হইবে।

ইহাতে যদি বৌদ্ধেরা বলেন তাৎকালিক যোগ্য ব্যক্তি হইতে কার্য সম্ভব হইলে, কার্যের দ্বারা কারণের অনুমান উচ্ছিন্ন হইয়া যাইবে। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন এই দোষ বৌদ্ধমতেই নিপতিত হয়, কারণ তাহারা কারণতার গ্রাহক যে অন্বয়ও ব্যতিরেকের জ্ঞান, সেই অন্বয়ব্যতিরেকজ্ঞানের বিষয়তাবচ্ছেদক বহ্নিত্বরূপে বহ্নিকে ধূমের কারণ স্বীকার করে না। সেই জন্য তাহাদের মতে ধূমের দ্বারা বহ্নিত্বাবচ্ছিন্নের অনুমান লুপ্ত হইয়া যাইবে। সুতরাং উক্তদোষ বৌদ্ধমতেই সম্ভব হয়, নৈয়ায়িকের এই দোষ নাই। কুর্বদ্রূপত্বের বাধক চতুর্থ হেতু বলিতেছেন—"বিকল্পানুপপত্তেঃ" অর্থাৎ 'কুর্বদ্রূপত্ব' জাতিটি (অতিশয়) কি, শালিত্বের সংগ্রাহক অর্থাৎ ব্যাপক অথবা প্রতিক্ষেপক অর্থাৎ শালিত্বের ব্যাপক যে অভাব তাহার প্রতিযোগী, এককথায় নিরাসক। এই যে দুইটি কল্প, ইহার কোনটিই উপপন্ন হয় না বলিয়া "কুর্বদ্রূপত্ব" রূপে বীজাদির কারণতা অসিদ্ধ অথবা 'কুর্বদ্রূপত্বই' অসিদ্ধ। এই বিকল্প কেন অনুপপন্ন, তাহা মূলকারই পরে বলিবেন।

পঞ্চম হেতু বলিতেছেন—"বিশেষস্য বিশেষং প্রতি প্রয়োজকত্বাচ্চ।" অর্থাৎ বৌদ্ধেরা

কুর্বদ্রূপত্বকে বীজগত একটি বিশেষ স্বীকার করেন। কিন্তু সেই বীজগত বিশেষ অঙ্কুরগতবিশেষের প্রতি প্রয়োজক হইবে। তাহার দ্বারা বীজসামান্য ও অঙ্কুরসামান্যের যে কার্যকারণভাব তাহা খণ্ডিত হইবে না। যেমন দেখা যায় তুলার বীজে লাক্ষাদি সেচন করিয়া বপন করিলে কার্পাস তুলাতে লাল রং উৎপন্ন হয়। কিন্তু তাই বলিয়া কার্পাস বীজে যে তুলার কারণতা আছে তাহা নিরস্ত হয় না। অতএব এইভাবে এই পাঁচটি হেতুর দ্বারা বৌদ্ধমতের 'কুর্বদ্রূপত্ব' এর নিরাস হইয়া যায়—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥২১॥

তথাহি উৎপত্তেরারভ্য মুদ্গরপ্রহারপর্যন্তং ঘটস্তাবজ্জাত্যন্তরানাক্রান্ত এবানুভূয়মানঃ ক্রমবৎসহকারিবৈচিত্র্যাৎ কার্যকোটীঃ সরূপা বিরূপাঃ করোতি। তত্রৈতাবতৈব সর্বস্মিন্ সমঞ্জসে অনুপলভ্যমানজাতিকোটিকল্পনা কেন প্রমাণেন কেন বোপযোগেন, যেন (কল্পনা) গৌরবপ্রসঙ্গদোষো ন স্যাৎ। যো যদর্থং কল্প্যতে তস্যান্যথাসিদ্ধিরেব তস্যাভাব ইতি ভবানেবাহেতি ॥২২॥

অনুবাদঃ—যেমন, উৎপত্তিক্ষণ হইতে আরম্ভ করিয়া মুদ্গরপ্রহারপর্যন্ত অন্যজাতি-(কুর্বদ্রূপত্ব) শূন্যরূপেই অনুভূত হইয়া (অন্যজাতি বিশিষ্টরূপে অনুভূত না হইয়া) ঘট ক্রমবান্ সহকারীর বৈচিত্র্যবশত সদৃশ ও বিসদৃশ কার্যসকল করিয়া থাকে। সেই কার্যকারিত্ব বিষয়ে এইভাবে সমস্ত সামঞ্জস্য হইয়া যাওয়ায় অনুপলব্ধজাতিবিশেষকল্পনা, কোন প্রমাণের দ্বারা, কি উপযোগিতায় করা হয়, যাহাতে কল্পনাগৌরব প্রসঙ্গ দোষ হইবে না ? যাহার (যে কার্যের) নিমিত্ত যাহার (কারণ বা প্রয়োজক) কল্পনা (অনুমান) করা হয়, তাহার (সেইকার্য বিশেষের) অন্যথাসিদ্ধিই তাহার (কারণ বা প্রযোজকের) অভাব—এই কথা আপনিই বলিয়া থাকেন ॥২২॥

তাৎপর্যঃ—নৈয়ায়িক বৌদ্ধকল্পিত "কুর্বদ্রূপত্ব" নামক জাতিবিশেষ খণ্ডন করিবার জন্য পূর্বে পাঁচটি বাধক হেতু বর্ণনা করিয়াছিলেন, যথা—প্রমাণাভাব, কল্পনাগৌরব, অতীন্দ্রিয়গোলকের বিলোপপ্রসঙ্গ, বিকল্পের অনুপপত্তি ও বিশেষের প্রয়োজকত্ব। এখন ক্রমে ক্রমে এক একটি হেতু বিশদভাবে বর্ণনা করিতে উদ্যত হইয়া প্রথমে 'প্রমাণাভাব'রূপ প্রথম হেতুর বিবরণ প্রদান করিতেছেন—"তথাহি······ন স্যাৎ" এই বাক্যে। উক্ত বাক্যের অভিপ্রায় যথা—লোকে দেখা যায় ঘট, উৎপত্তিক্ষণ হইতে আরম্ভ করিয়া বিনাশের পূর্ব পর্যন্ত ঘটত্বজাতিবিশিষ্ট হইয়া থাকে। ঘটত্বাদিভিন্ন কুর্বদ্রূপত্বজাতি রহিত রূপেই ঘট অনুভূত

হয় এবং ক্রমবিশিষ্ট সহকারীর ভেদ—যেমন মানুষ, হাতে ধরিয়া জলে ঘটের মুখকে কিঞ্চিৎ বক্রভাবে অথবা সোজা উর্ধ্ব মুখ অবস্থায় ডুবাইয়া জল আহরণ রূপ বিরূপ ক্রিয়া করে। ফলত ঘট, মানুষের হস্তাদিসংযোগ প্রভৃতি সহকারীর ভেদবশত জলাহরণ, জলসেচন, জলনিষ্কাশন প্রভৃতি কার্যসকল করে। সেই ঘটে 'কুর্বদ্রূপত্ব' জাতির অনুভব হয় না। কুর্বদ্রূপত্ববিষয়ে প্রমাণের অভাব দেখাইতে হইলে, কুর্বদ্রূপত্বের অনুভবের অভাব দেখাইতে হইবে। কারণ বৌদ্ধ প্রমাণের অভাবের দ্বারা প্রমেয়ের অভাব নির্ধারণ করেন। নৈয়ায়িক বৌদ্ধমতানুসারেই বৌদ্ধকে কুর্বদ্রূপত্ববিষয়ে অনুভবরূপ প্রমাণের অভাব দেখাইলেই, বৌদ্ধ, কুর্বদ্রূপত্বরূপ প্রমেয়ের অভাব মানিতে বাধ্য হইবেন। অথচ এখানে মূলকার "ঘট-স্তাবজ্জাত্যন্তরানাক্রান্ত এবানুভূয়মানঃ" এই কথা বলিয়াছেন। এই বাক্যের যথাশ্রুত অর্থ হয়—অন্য (কুর্বদ্রূপত্ব) জাতিরহিত হইয়াই ঘট অনুভূত হয়। এইরূপ যথাশ্রুত অর্থ হইতে কুর্বদ্রূপত্ববিষয়ে প্রমাণের অভাব প্রদর্শিত হইল না। অথচ মূলকার 'প্রমাণাভাব' রূপ হেতুরই বিবরণ দিতেছেন। এইজন্য দীধিতিকার বলেন—"এবকারবললভ্যে জাত্যন্তর-বত্ত্বানুভবাভাবে বা তাৎপর্যম্, যদ্বক্ষ্যতি অনুপলভ্যমানজাতীতি।" অর্থাৎ মূলে যে 'এব' পদ আছে, তাহারই বলে উক্ত "ঘটস্তাবজ্জাত্যন্তরানাক্রান্ত এবানুভূয়মানঃ।" এই বাক্যের "অন্য (কুর্বদ্রূপত্ব) জাতিবিশিষ্টরূপে ঘটের অনুভব হয় না" এইরূপ অর্থে তাৎপর্য বুঝিতে হইবে। যেহেতু একটু পরে মূলকারই "অনুপলভ্যমানজাতি" ইত্যাদি বাক্যপ্রয়োগ করিয়াছেন। সুতরাং "জাত্যন্তরানাক্রান্ত এবানুভূয়মান" ইহার অর্থ হইল যে, ঘট, জাত্যন্তর-বিশিষ্টরূপে অনুভূয়মান নয়। এইরূপ অর্থ হইতে পাওয়া গেল জাত্যন্তরের অনুভব অর্থাৎ প্রত্যক্ষের অভাব আছে। প্রত্যক্ষের অভাবরূপ প্রমাণাভাবের দ্বারা প্রমেয় 'কুর্ব-দ্রূপত্বের' অভাব সিদ্ধ হয়। এছাড়া দীধিতিকার "জাত্যন্তরানাক্রান্ত এবানুভূয়মানঃ" এই গ্রন্থের আর এক প্রকার যথাশ্রুত অর্থ করিয়াছেন "জাত্যন্তরাভাববিশিষ্টরূপে ঘট অনুভূত হয়। অর্থাৎ জাত্যন্তরের (কুর্বদ্রূপত্বের) অভাব বিশিষ্ট ঘট প্রত্যক্ষ হয়। এই অর্থ হইতে পাওয়া গেল কুর্বদ্রূপত্ব জাতির অভাব প্রত্যক্ষ হয়। প্রশ্ন হইতে পারে, বৌদ্ধেরা কুর্বদ্রূপত্ব জাতি বিশেষকে অতীন্দ্রিয় স্বীকার করেন। সুতরাং তাহার অভাব কিরূপে প্রত্যক্ষ হইবে। অভাবের প্রত্যক্ষের প্রতি প্রতি-যোগির প্রত্যক্ষযোগ্যতা আবশ্যক। তাহার উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন—জাতির যোগ্যতার (প্রত্যক্ষযোগ্যতার) প্রতি যোগ্যব্যক্তিবৃত্তিতাই প্রয়োজক অর্থাৎ ব্যক্তি প্রত্যক্ষ-যোগ্য হইলে সেই ব্যক্তিতে অবস্থিত জাতি ও প্রত্যক্ষযোগ্য হইবে। প্রকৃত স্থলে শালি বীজ প্রভৃতি প্রত্যক্ষযোগ্য। সুতরাং তাহাতে অবস্থিত জাত্যন্তরের (কুর্বদ্রূপত্ব) প্রত্যক্ষযোগ্যতা অবশ্যই থাকিবে অথচ যখন শালি প্রভৃতি বীজে উক্ত জাত্যন্তর প্রত্যক্ষ হয় না, তখন উহার অভাব সহজেই প্রত্যক্ষ হইতে পারে। ইহাতেও যদি বৌদ্ধ আশঙ্কা করেন যে উক্ত জাতিবিশেষ যোগ্যবৃত্তি হইলেও তাহা (কুর্বদ্রূপত্বজাতিটি) তাদাত্ম্য-

সম্বন্ধে প্রত্যক্ষের বিরোধী অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্ব জাতিটি প্রত্যক্ষযোগ্য ব্যক্তিতে থাকিলেও উহা স্বভাবত অতীন্দ্রিয়। সুতরাং তাহার অভাব প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। এই আশঙ্কার উত্তরে দীধিতিকার বলেন উক্ত জাতি বিশেষকে অতীন্দ্রিয় কল্পনা করার প্রতি কোন প্রমাণ নাই। দীধিতিকার উক্ত মূলের এই দুই প্রকার অর্থ করিলেও প্রথমে যে প্রকার অর্থের বর্ণনা এখানে করা হইল তাহাই তাঁহার স্বারসিক অর্থ বলিয়া মনে হয়। যাহা হউক কুর্বদ্রূপত্ব জাতি স্বীকার না করিয়াও ক্রমবৎ সহকারীর বৈচিত্র্যবশত বিভিন্ন কার্যের উপপত্তি হওয়ায় কোন্ প্রমাণের দ্বারা, কোন্ উপযোগে অনুপলভ্যমান জাতির কল্পনা করা হয়? নৈয়ায়িক এইভাবে বৌদ্ধের উপর আক্ষেপ করিতেছেন। মূলের "উপযোগ" শব্দটির অর্থ—যে কার্য অন্যথা উপপন্ন হয় না সেইরূপ কার্যের উপযোগিতা।

ঐরূপ কার্যও অনুমান প্রমাণের অন্তর্গত। সুতরাং আশঙ্কা হইতে পারে যে "কেন প্রমাণেন কেন বা উপযোগেন" এই মূলেব অর্থ দাঁড়ায় কোন্ প্রমাণের দ্বারা, কোন্ অনুমানের দ্বারা। সামান্যভাবে প্রমাণের আক্ষেপ করিয়া আবার অনুমান প্রমাণের আক্ষেপ করায় পুনরুক্তিদোষ হইল। এই আশঙ্কার উত্তরে দীধিতিকার বলেন "গোবলীবর্দন্যায়েন পৃথগুপাদানম্।" অর্থাৎ 'গো' বলিলে সামান্যভাবে গাভীও বলীবর্দ সকল গরুকে বুঝায় তথাপি বলীবর্দ বলায় গো শব্দটি যেমন বলীবর্দ ভিন্ন গরুকে বুঝায়। সেইরূপ প্রমাণ শব্দটি প্রমাণ সামান্যকে বুঝাইলেও উপযোগ অর্থাৎ অনুমান প্রমাণের উল্লেখ করায় এখানে প্রমাণ শব্দটিও অনুমান ভিন্ন প্রমাণকে বুঝাইতেছে—ইহাই বুঝিতে হইবে। অতএব পুনরুক্তিদোষ নাই। এইভাবে নৈয়ায়িক দেখাইলেন যে 'কুর্বদ্রূপত্ব' বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। তথাপি যদি বৌদ্ধ 'কুর্বদ্রূপত্বের' কল্পনা করেন তাহা হইলে তাহার কল্পনা-গৌরব দোষ অবশ্যম্ভাবী। এতক্ষণ নৈয়ায়িক তাঁহার প্রথম হেতু প্রমাণাভাব (কুর্বদ্রূপত্ব বিষয়ে প্রমাণাভাব) সম্বন্ধে ব্যাখ্যা করিলেন। এখন দ্বিতীয় হেতু কল্পাগৌরবদোষের ব্যাখ্যা করিতেছেন—"যো যদর্থং কল্প্যতে তস্য অন্যথাসিদ্ধিরেব তস্যাভাব ইতি ভবানেবাহেতি।" অর্থাৎ যে কার্যের জন্য যাহার কল্পনা করা হয়, সেই কার্যের অন্য প্রকারে উপপত্তিই তাহার (কল্পকের) অভাব। প্রকৃত স্থলে অঙ্কুর কার্যের জন্য বৌদ্ধ বীজে কুর্বদ্রূপত্বের কল্পনা করেন। কিন্তু নৈয়ায়িক দেখাইলেন অঙ্কুরকার্যটি সহকারীর সমবধানে বীজ হইতে সম্ভব হয়। তাহা হইলে অঙ্কুর কার্যটির অন্যথা (কুর্বদ্রূপত্বব্যতিরেকে) সিদ্ধিই কুর্বদ্রূপত্বের অভাব স্বরূপ। সুতরাং কুর্বদ্রূপত্বের কল্পনাগৌরবদোষ বৌদ্ধপক্ষে আপতিত হইল ॥ ২২ ॥

দৃষ্টং চ জাতিভেদং তিরস্কৃত্য স্বভাবভেদকল্পনয়ৈব কার্যোৎপত্তৌ সহকারিণোঽপি দৃষ্টত্বাৎ কথঞ্চিৎ স্বীক্রিয়ন্তে, অতীন্দ্রিয়েন্দ্রিয়াদিকল্পনা[১] তু বিলীয়েত, মানাভাবাৎ ॥ ২৩ ॥

১। "অতীন্দ্রিয়াদিকল্পনা" 'গ' পুস্তকপাঠঃ।

অনুবাদঃ—প্রত্যক্ষসিদ্ধ (বীজত্ব প্রভৃতি) জাতিবিশেষ তিরোহিত করিয়া স্বভাববিশেষরূপ কুর্বদ্রূপত্বকল্পনার দ্বারাই কার্যের উৎপত্তি হইলে (অঙ্কুরাদি কার্যের উৎপত্তি স্বীকার করিলে) (আপনারা, বৌদ্ধেরা) প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া কথঞ্চিৎ সহকারী স্বীকার করেন (ইহা অনুমান করা যায়)। তাহা হইলে (আপনাদের বৌদ্ধের পক্ষে) অতীন্দ্রিয় ইন্দ্রিয় (গোলক) প্রভৃতির কল্পনা বিলীন হইয়া যাইবে, কারণ (অতীন্দ্রিয় কল্পনায়) কোন প্রমাণ নাই ॥ ২৩ ॥

তাৎপর্যঃ—নৈয়ায়িক বৌদ্ধের কুর্বদ্রূপত্ব খণ্ডন করিবার নিমিত্ত পুর্বে পাঁচটি হেতুর উল্লেখ করিয়াছিলেন। তাহার মধ্যে দুইটি হেতুর বিশদ বর্ণনা ইতঃপুর্বে করিয়াছেন। এখন "অতীন্দ্রিয়েন্দ্রিয়াদিবিলোপপ্রসঙ্গাৎ" এই তৃতীয় হেতুর বিশদ বর্ণনা করিতেছেন—"দৃষ্টং চ জাতিভেদম্" ইত্যাদি। বৌদ্ধ প্রত্যক্ষসিদ্ধ বীজত্বজাতিকে অঙ্কুরকার্যের কারণতা-বচ্ছেদক স্বীকার করেন না, বীজ কুর্বদ্রূপত্বকেই অঙ্কুরজনকতাবচ্ছেদক বলেন। এইজন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন প্রত্যক্ষসিদ্ধ জাতি বিশেষকে অপলাপ করিয়া স্বভাববিশেষ অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্বের কল্পনা করিলে কার্যের উপপত্তি হইয়া যাওয়ায় আমরা অনুমান করিতে পারি যে বৌদ্ধেরা দৃষ্ট সহকারী স্বীকার করেন; প্রত্যক্ষ সিদ্ধ বলিয়া সহকারীর দ্বারা কার্যের উপপত্তি হইয়া যাওয়ায় তাঁহারা অতীন্দ্রিয় ইন্দ্রিয় (ইন্দ্রিয় গোলক) কল্পনা না করুন। কোন একটি কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট সহকারী হইতেই প্রত্যক্ষাদি কার্য সিদ্ধ হইয়া যাইতে পারে বলিয়া ইন্দ্রিয়ের কল্পনা বিলুপ্ত হইয়া যাইবে। কারণ অতীন্দ্রিয় ইন্দ্রিয় প্রভৃতির কল্পনায় কোন প্রমাণ নাই। বৌদ্ধমতে কার্যের অন্যথা অনুপপত্তিই ইন্দ্রিয় কল্পনায় প্রমাণ। কিন্তু কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট বীজকে যেমন তাঁহারা অঙ্কুরকার্যের প্রতি সমর্থ (কারণ) বলেন, সেইরূপ তাঁহাদের মতে কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট কোন সহকারী হইতে কার্যের উপপত্তি হইয়া যাইবে—এইরূপ কল্পনা করিলে অন্যথা উপপত্তি হইয়া যাওয়ায় ইন্দ্রিয়কল্পনায় কোন প্রমাণ থাকে না। সুতরাং প্রত্যক্ষসিদ্ধ সহকারী স্বীকার করিলে, সেই সহকারীর কল্পক প্রত্যক্ষসিদ্ধ বীজত্বের অপলাপ করা বৌদ্ধের পক্ষে অনুচিত। সহকারী স্বীকার করিলে, সেই সহকারী কাহার? বীজেরই সহকারী বলিতে হইবে। তাহা হইলে সহকারিসহিত বীজত্ব বিশিষ্ট বীজ হইতেই অঙ্কুর উৎপন্ন হইবে। অতিরিক্ত কুর্বদ্রূপত্ব স্বীকার করা ব্যর্থ ॥২৩॥

বিকল্পানুপপত্তেশ্চ। স খলু জাতিবিশেষঃ শালিত্ব-সংগ্রাহকো বা স্যাৎ, তৎপ্রতিক্ষেপকো বা। আদ্যে কুশূলস্থ-স্যাপি শালেঃ কথং ন তদ্রূপত্বম্[১]। দ্বিতীয়ে তুভিমতস্যাপি শালেঃ

১। "তদ্রূপবত্ত্বম্" (গ) পুস্তকপাঠঃ।

কথং তদ্রূপত্বম্[১]। এবং শালিত্বমপি তস্য সংগ্রাহকং প্রতি-ক্ষেপকং বা। আদ্যেঽশালেরতত্ত্বপ্রসঙ্গঃ। দ্বিতীয়ে তু শালেরেবা-তত্ত্বপ্রসঙ্গঃ ॥২৪॥

অনুবাদঃ—বিকল্পেরও উপপত্তি (সম্ভব) হয় না। সেই বিশেষজাতিটি (কুর্বদ্রূপত্ব) শালিত্বের সংগ্রাহক (ব্যাপক) অথবা প্রতিক্ষেপক (বিরোধী)। প্রথমে অর্থাৎ সেই কুর্বদ্রূপত্বটি যদি শালিত্বের ব্যাপক হয় তাহা হইলে কুশূল-স্থিত শালিতে কেন সেই জাতিবিশেষ (কুর্বদ্রূপত্ব) থাকিবে না? দ্বিতীয়ে অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বের বিরোধী হইলে অঙ্কুরকারী শালিও কিরূপে সেই জাতিবিশেষবান্ হইবে? এইরূপ শালিত্বও সেই কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক অথবা প্রতিক্ষেপক? প্রথমে অর্থাৎ সংগ্রাহক হইলে শালি ভিন্ন যবাদি বীজে তাদৃশ কুর্বদ্রূপত্ব জাতির অভাবের আপত্তি হইবে। দ্বিতীয়পক্ষে অর্থাৎ শালিত্ব, কুর্বদ্রূপত্বের প্রতিক্ষেপক অর্থাৎ বিরোধী হইলে শালিবীজেই তাদৃশ জাতির অভাবের আপত্তি হইবে ॥২৪॥

তাৎপর্যঃ—"বিকল্পানুপপত্তেশ্চ" এই চতুর্থ হেতুর বিবরণ করিতেছেন। বৌদ্ধের স্বীকৃত কুর্বদ্রূপত্ব বিষয়ে যে সকল বিকল্প হয়, সেই বিকল্পের দ্বারা 'কুর্বদ্রূপত্ব' নামক জাতির অনুপপত্তি হয়—এই কথা নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে পূর্বে বলিয়াছিলেন। এখন তাহা স্মরণ করাইতেছেন। কিরূপ বিকল্পের দ্বারা কুর্বদ্রূপত্বের অনুপপত্তি হয় তাহাই বলিতেছেন—"স খলু জাতিবিশেষ" ইত্যাদি। এখানে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর চারটি কল্প করিয়াছেন। যথা—তোমাদের (বৌদ্ধের) সেই জাতি বিশেষ (কুর্বদ্রূপত্ব) শালিত্বের সংগ্রাহক (১) অথবা প্রতিক্ষেপক (২) শালিত্ব উক্ত জাতিবিশেষের সংগ্রাহক (৩) অথবা প্রতিক্ষেপক (৪)। এখানে সন্দেহ হইতে পারে যে সংগ্রাহক শব্দের অর্থ কি এবং প্রতিক্ষেপক শব্দেরই বা অর্থ কি? যদি সংগ্রাহক শব্দের অর্থ একাধিকরণবৃত্তি হয়, তাহা হইলে, কুর্বদ্রূপত্ব জাতি শালিত্বের সংগ্রাহক—ইহার অর্থ হইবে কুর্বদ্রূপত্ব, শালিত্বের অধিকরণে-বৃত্তি। কিন্তু ইহাতে এই পাওয়া গেল যে, কোন শালিতে কুর্বদ্রূপত্ব আছে, কোন শালি বীজে কুর্বদ্রূপত্ব থাকিলেই, উহা শালিত্বের সমানাধিকরণ হইবে। এইরূপ সাংগ্রাহকত্ব যদি মূলকারের অভিপ্রেত হইত তাহা হইলে—খণ্ডন বাক্যে "আদ্যে কুশূলস্থস্যাপি শালেঃ কথং ন তদ্রূপত্বম্" অর্থাৎ প্রথম পক্ষে কুশূলস্থ শালিতে কেন কুর্বদ্রূপত্ব থাকিবে না?—এই ভাবে খণ্ডন করা সঙ্গত হয় না। কারণ কুর্বদ্রূপত্ব শালিত্বের সমানাধিকরণ হইলে, সেই কুর্বদ্রূপত্বকে যে কুশূলস্থ শালিতে থাকিতে হইবে এইরূপ নিয়ম তো সিদ্ধ হয় না। ক্ষেত্রস্থ

১। "তদ্রূপবত্ত্বম্" (গ) পুস্তকপাঠঃ।

শালিতে কুর্বদ্রূপত্ব থাকিলেও উহা শালিত্বের সমানাধিকরণ হইতে পারে। সুতরাং 'সংগ্রাহক' শব্দের অর্থ সমানাধিকরণ, ইহা মূলকারের অভিপ্রেত নহে। এইজন্য দীধিতিকার 'সংগ্রাহক' শব্দের অর্থ করিয়াছেন ব্যাপক। এই ব্যাপক অর্থ করিলে মূলগ্রন্থের সামঞ্জস্য হয়। কারণ 'কুর্বদ্রূপত্ব'টি যদি শালিত্বের ব্যাপক হয়, তাহা হইলে শালিত্ব যেখানে যেখানে থাকে, সেইখানে সেইখানে 'কুর্বদ্রূপত্ব' কে থাকিতে হইবে। তাহা হইলে মূলে যে আছে, কুশূলস্থ শালিতে কেন কুর্বদ্রূপত্ব থাকিবে না? তাহা সঙ্গত হইল। কুর্বদ্রূপত্ব যদি শালিত্বের ব্যাপক হয় তাহা হইলে কুশূলস্থ শালিতে ও কুর্বদ্রূপত্ব থাকুক্ এই আপত্তি দিয়া নৈয়ায়িক বৌদ্ধের কুর্বদ্রূপত্ব বিষয়ে প্রথম কল্পের অনুপপত্তি দেখাইলেন।

দ্বিতীয় কল্পে প্রতিক্ষেপক শব্দের অর্থ কি? এইরূপ প্রশ্নে যদি 'সমানাধিকরণাভাব-প্রতিযোগী' এই অর্থ করা হয় অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বসমানাধিকরণাভাবের প্রতিযোগী ইহা স্বীকার করিলে 'সহকারিসমবহিত শালিতে কিরূপে "কুর্বদ্রূপত্ব থাকিবে" এইরূপ উক্তি সিদ্ধান্তীর সঙ্গত হয় না। কারণ শালিত্বের কোন একটি অধিকরণ, যেমন কুশূলস্থ শালি, তাহাতে কুর্ব-দ্রূপত্বের অভাব থাকিলেও কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বসমানাধিকরণাভাবের প্রতিযোগী হইতে পারে। ক্ষেত্রস্থ শালিতেও কুর্বদ্রূপত্বের অভাব থাকিতে হইবে এরূপ কোন নিয়ম নাই। সেইজন্য দীধিতিকার প্রতিক্ষেপক শব্দের অর্থ করিয়াছেন ব্যাপকীভূতাভাবপ্রতিযোগী। তাহা হইলে কুর্বদ্রূপত্ব শালিত্বের প্রতিক্ষেপক ইহার অর্থ হইল কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বের ব্যাপকীভূত যে অভাব তাহার প্রতিযোগী। অর্থাৎ মোট কথা শালিত্ব যেখানে থাকে সেইখানে সেইখানে কুর্বদ্রূপত্বের অভাব থাকে। এই কল্পে সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) বৌদ্ধের উপর দোষ দিয়াছেন—"দ্বিতীয়ে তু অভিমতস্যাপি শালেঃ কথং তদ্রূপত্বম্।" অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্বটি যদি শালিত্বব্যাপকীভূতাভাবের প্রতিযোগী হয় তাহা হইলে বৌদ্ধদের অঙ্কুরজনকরূপে অভিমত শালিতেই বা কিরূপে উক্ত কুর্বদ্রূপত্ব থাকিবে? বৌদ্ধেরা কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট বীজকে অঙ্কুরের প্রতি কারণ বলেন। যে শালি হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, সেই শালিতে কুর্বদ্রূপত্ব থাকে, ইহা বৌদ্ধদের অভিমত। কিন্তু কুর্বদ্রূপত্বকে শালিত্বের প্রতিক্ষেপক বলিলে তাহা সিদ্ধ হইতে পারে না—ইহাই নৈয়ায়িকের বৌদ্ধদের উপর দ্বিতীয় কল্পে দোষ-প্রদান। এখানে একটি আশঙ্কা হইতে পারে যে, মূলকার, কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বের সংগ্রাহক অথবা প্রতিক্ষেপক এবং শালিত্বটি কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক অথবা প্রতিক্ষেপক—এইরূপ বিকল্প করিয়াছেন কিন্তু কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বের সংগ্রাহ্য বা প্রতিক্ষেপ্য বা শালিত্বটি কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহ্য অথবা প্রতিক্ষেপ্য—এই বিকল্পগুলি করিলেন না। তাহাতে মূলকারের ন্যূনতাই সূচিত হইয়াছে। এই আশঙ্কার উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন—একটি সংগ্রাহক বা প্রতিক্ষেপক ইহা যদি সিদ্ধ হয় অথবা খণ্ডিত হয়, তাহা হইলে অপরটি যে সংগ্রাহ্য বা প্রতিক্ষেপ্য তাহাও সিদ্ধ বা খণ্ডিত হয় বলিয়া মূলকার আর সেইরূপ বিকল্প করিয়া খণ্ডন করেন নাই। অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বের সংগ্রাহক বা প্রতিক্ষেপক—ইহা সিদ্ধ হইলে

শালিত্বটি কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহ্য ও প্রতিক্ষেপ্য ইহা অর্থাৎ সিদ্ধ হইয়া যায়। এইরূপ শালিত্বটি কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক বা প্রতিক্ষেপক—ইহা বলিলে, কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বের সংগ্রাহ্য বা প্রতিক্ষেপ্য ইহা সহজেই পাওয়া যায়। এইভাবে কুর্বদ্রূপত্বের শালিত্বের সংগ্রাহকত্ব বা প্রতিক্ষেপকত্ব খণ্ডিত হইলে শালিত্বে কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহ্যত্ব ও প্রতিক্ষেপ্যত্ব সহজেই খণ্ডিত হইলে কুর্বদ্রূপত্বেও শালিত্বের সংগ্রাহ্যত্ব ও প্রতিক্ষেপত্ব খণ্ডিত হইয়া যায়। এইজন্য মূলকার পুর্বোক্ত চারিটি কল্প হইতে অতিরিক্ত কল্প বলেন নাই। সুতরাং মূলকারের ন্যূনতা নাই।

এখানে আর একটি আশঙ্কা হইতে পারে যে—মূলে প্রথমে বিকল্প করিবার সময় বলা হইয়াছে—"স খলু জাতিবিশেষঃ শালিত্বসংগ্রাহকো বা স্যাৎ তৎপ্রতিক্ষেপকো বা" সেই জাতিবিশেষ বলিতে 'কুর্বদ্রূপত্ব'। অথচ উক্ত বিকল্প খণ্ডন করিবার সময় মূলকার পরে বলিয়াছেন "আদ্যে কুশূলস্থস্যাপি শালেঃ কথং ন তদ্রূপত্বম্" অর্থাৎ 'কুর্বদ্রূপত্ব' জাতি যদি শালিত্বের সংগ্রাহক (ব্যাপক) হয়, তাহা হইলে "কুশূলস্থস্যাপি শালেঃ কথং ন তদ্রূপত্বম্" অর্থাৎ 'কুর্বদ্রূপত্ব' জাতি যদি শালিত্বের সংগ্রাহক (ব্যাপক) হয়, তাহা হইলে কুশূলস্থশালির কেন তদ্রূপত্ব হয় না। এখানে 'তদ্রূপত্ব' বাক্যাংশের যথাশ্রুত অর্থ হয় সেই কুর্বদ্রূপত্বজাতিস্বরূপত্ব। কারণ 'তৎ' এই সর্বনাম, পূর্বোক্তবস্তুকে বুঝায় বলিয়া 'তৎ' পদের অর্থ 'কুর্বদ্রূপত্বজাতি'। সুতরাং 'তদ্রূপত্ব' এর অর্থ হয় তাদৃশজাতি স্বরূপত্ব। তারপর 'ন' এই নঞের অর্থ অভাব। অতএব 'ন তদ্রূপত্বম্' এই মূলাংশের অর্থ হয় 'কুর্বদ্রূপত্বস্বরূপত্বাভাব'। তাহা হইলে "আদ্যে কুশূলস্থস্যাপি শালেঃ কথং ন তদ্রূপত্বম্" এই মূলের অর্থ হইল—প্রথম পক্ষে কুশূলস্থশালিরও (শালিতেও) কেন কুর্বদ্রূপত্বস্বরূপত্বের অভাব। কিন্তু মূলের এইরূপ অর্থটি অসঙ্গত; কারণ ক্ষেত্রে শালি বীজ যদি কুর্বদ্রূপত্ব স্বরূপ হইত তাহা হইলে কুশূলস্থ শালিবীজে কুর্বদ্রূপত্বস্বরূপত্বের অভাবের আপত্তি দেওয়া চলিত। কিন্তু কোন শালি বীজই কুর্বদ্রূপত্বস্বরূপ হয় না। পরন্তু কোন শালি বীজে 'কুর্বদ্রূপত্ব' জাতি থাকে—ইহাই বৌদ্ধের মত। কোন শালি বীজ কুর্বদ্রূপত্বস্বরূপ নয়। সুতরাং মূলে উক্ত আপত্তি অসঙ্গত। এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে বক্তব্য এই যে—'তদ্রূপত্ব' বাক্যাংশটিকে বহুব্রীহি সমাস নিষ্পন্ন করিয়া তাহার পর 'ত্ব' প্রত্যয় প্রয়োগ করা হইয়াছে। যেমন "তৎ" অর্থাৎ সেই কুর্বদ্রূপত্বজাতি 'রূপং' অর্থাৎ ধর্ম 'যস্য' যাহার সে হইল তদ্রূপ। তাহার ভাব 'তদ্রূপত্ব' তাহা হইলে 'তদ্রূপত্ব' এই বাক্যাংশের অর্থ হইল তাদৃশ জাতিরূপধর্মবত্ত্ব। এইরূপ অর্থ করায় আর পুর্বোক্ত অসঙ্গতি হইল না। কারণ বৌদ্ধমতে ক্ষেত্রস্থশালিতে 'কুর্বদ্রূপত্ব' জাতিরূপ ধর্মটি থাকে বলিয়া ক্ষেত্রস্থ শালি 'তদ্রূপ' হয়, ক্ষেত্রস্থ শালিতে তদ্রূপত্ব থাকে। আর সিদ্ধান্তী কুর্বদ্রূপত্বটিকে শালিত্বের ব্যাপক ধরিয়া বৌদ্ধের উপর কুশূলস্থ শালিতে কেন তদ্রূপত্বের অভাব থাকে? —এইরূপ আপত্তি দেওয়াতে তাহার অর্থ এই দাঁড়ায় কুর্বদ্রূপত্বটি যদি শালিত্বের ব্যাপক

হয়, তাহা হইলে কুশূলস্থ শালিতেও যখন শালিত্ব আছে তখন তাহাতে কুর্বদ্রূপত্ব ধর্মের অভাব কেন থাকিবে? সুতরাং এইরূপ অর্থে আর কোন অসঙ্গতি থাকিল না।

তাহা হইলে প্রথম কল্পের খণ্ডনে সিদ্ধান্তী এই কথাই বলিলেন যে 'কুর্বদ্রূপত্ব' জাতিটি যদি শালিত্বের ব্যাপক হয় তাহা হইলে উহা কুশূলস্থশালিতেও থাকিবে। অথচ কুশূলস্থশালি অঙ্কুরাকারী। সুতরাং কুর্বদ্রূপত্ব জাতিটি যদি অঙ্কুরাকারী ও অঙ্কুরকারী এই উভয় বীজ সাধারণ হয়, তাহা হইলে ঐ কুর্বদ্রূপত্ব জাতি স্বীকার করিবার প্রয়োজন কি? বীজত্বরূপে বীজই অঙ্কুরের কারণ হইবে। সহকারীর সমবধানে কার্যে অবিলম্ব ও সহকারীর অসমবধানে কার্য বিলম্ব হয় এইরূপ স্বীকার করিলে কোন অনুপপত্তি নাই। এইভাবে অঙ্কুরাদিকার্যে বীজাদি, সহকারিসাপেক্ষ হওয়ায় বৌদ্ধের ক্ষণিকত্বের অনুমান অসিদ্ধ হইয়া যায়। দ্বিতীয়কল্পে দোষ দেওয়া হইয়াছে এই যে—'দ্বিতীয়ে তু অভিমতস্যাপি শালেঃ কথং তদ্রূপত্বম্' অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্বটি যদি শালিত্বের (শালিত্বব্যাপকীভূতাভাবপ্রতিযোগী) হয় তাহা হইলে বৌদ্ধের অঙ্কুরসমর্থরূপে অভিমত ক্ষেত্রস্থ শালিতেও কিরূপে 'কুর্বদ্রূপত্ব' থাকিবে। কারণ কুর্বদ্রূপত্বটি যদি শালিত্বব্যাপকী-ভূতাভাবের প্রতিযোগী হয় তাহা হইলে শালিত্ব যেখানে যেখানে থাকিবে সেইখানে সেইখানে কুর্বদ্রূপত্বের অভাব থাকায় ক্ষেত্রস্থশালিতে শালিত্বের সত্তা বশত কুর্বদ্রূপত্ব থাকিতে পারে না। ইহাতে বৌদ্ধের অভিমত কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্টরূপে শালির অঙ্কুরকারিত্ব খণ্ডিত হইয়া যায়। তৃতীয় কল্পে বলা বলা হইয়াছে যে শালিত্বটি কি কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক? আর এই কল্পের খণ্ডনে বলা হইয়াছে 'আদ্যেঽশালেরতত্ত্বপ্রসঙ্গঃ' অর্থাৎ শালিত্ব যদি কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক বা ব্যাপক হয় তাহা হইলে অশালি অর্থাৎ যবাদিবীজে কুর্বদ্রূপত্ব থাকিতে পারিবে না। কারণ শালিত্ব যবাদিবীজে থাকে না। আর শালিত্বটি যদি কুর্বদ্রূপত্বের ব্যাপক হয় তাহা হইলে যবাদিবীজে ব্যাপকশালিত্বের অভাব বশত ব্যাপ্য কুর্বদ্রূপত্বেরও অভাব থাকিবে। ইহাতে বৌদ্ধমতে দোষ হইল এই যে কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্টই কার্যের জনক স্বীকার করায় যবাদি বীজের আর অঙ্কুরাদিকারণতা সিদ্ধ হইতে পারে না। চতুর্থ কল্পে বলা হইয়াছে যে—শালিত্বটি কুর্বদ্রূপত্বের প্রতিক্ষেপক কি না? তাহার খণ্ডনে বলা হইয়াছে যে 'দ্বিতীয়ে তু শালেরেবা-তত্ত্ব প্রসঙ্গঃ' অর্থাৎ শালিত্বটি যদি কুর্বদ্রূপত্বের প্রতিক্ষেপক বা বিরোধী তাহা হইলে আর কোন শালি বীজেই কুর্বদ্রূপত্ব থাকিবে না। কোন শালি বীজে কুর্বদ্রূপত্ব না থাকিলে বৌদ্ধমতে শালি হইতে অঙ্কুর উৎপত্তির অভাবের আপত্তি হইবে। যদিও কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বের প্রতিক্ষেপক অর্থাৎ এই মত খণ্ডন করিলে, শালিত্বটি যে কুর্বদ্রূপত্বের বিরুদ্ধ তাহাও খণ্ডিত হইয়া যায়, যে যাহার বিরুদ্ধ হয় না সে তাহারও বিরুদ্ধ হয় না। যেমন পৃথিবীত্বটি গন্ধের বিরোধী হয় না বলিয়া গন্ধ ও পৃথিবীত্বের বিরুদ্ধ হয় না। সেইরূপ কুর্বদ্রূপত্বটি যদি শালিত্বের বিরুদ্ধ না হয়, তাহা হইলে শালিত্ব ও কুর্বদ্রূপত্বের বিরুদ্ধ হইবে না—ইহা অর্থাৎ পাওয়া যায়, তথাপি চতুর্থ কল্পে যে পুনরায় শালিত্বটি কুর্বদ্রূপত্বের বিরুদ্ধ—

এই মত খণ্ডন করা হইয়াছে তাহা স্পষ্ট করিয়া বলিবার জন্যই কথিত হইয়াছে—ইহাই বুঝিতে হইবে ॥২৪॥

ন চ নোভয়মপীতি বাচ্যম্। বিরোধাবিরোধয়োঃ প্রকারান্তরাভাবাৎ। ব্যক্তিভেদেন সংগ্রহপ্রতিক্ষেপাবপি ন বিরুদ্ধাবিতি চেৎ, বিলীনমিদানীং তদতজ্জাতীয়তাবিরোধেন, পবিদৃশ্যমানকতিপয়ব্যক্তিপ্রতিক্ষেপেঽপি মিথঃ ক্বচিৎ তুরগ-বিহগয়োরপি সম্ভেদসম্ভবাৎ ॥২৫॥

অনুবাদঃ—উভয়ও (সংগ্রাহক ও প্রতিক্ষেপক) নয়—ইহা বলিতে পার না। যেহেতু বিরোধ ও অবিরোধের (সহ অনবস্থান ও সহাবস্থান) অন্যপ্রকার অর্থাৎ বিরোধ ও অবিরোধশূন্য রূপ নাই। (আশঙ্কা) ব্যক্তিভেদে সংগ্রহ এবং প্রতিক্ষেপ বিরুদ্ধ নয় (এইরূপ বলিব), (খণ্ডন) তজ্জাতি এবং অতজ্জাতি অর্থাৎ পরস্পরের অত্যন্তাভাবের অধিকরণে যে জাতিদ্বয় থাকে, সেই জাতিদ্বয়ের বিরোধ অর্থাৎ এক অধিকরণে না থাকা, (তাহা) বিলীন হইয়া যায়। যেহেতু দৃশ্যমান কতকগুলি ব্যক্তির প্রতিক্ষেপ (নিরাস) হইলেও কোন স্থলে অশ্ব ও পক্ষীর সম্মিশ্রণ সম্ভব হইতে পারে ॥২৫॥

তাৎপর্যঃ—পূর্বগ্রন্থে বৌদ্ধের স্বীকৃত—অঙ্কুরাদি কার্যের প্রতি কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্টরূপে বীজাদির সামর্থ্য খণ্ডনের জন্য নৈয়ায়িক যে বিকল্পের অনুপপত্তির কথা বলিয়াছিলেন, সেই বিকল্পের অনুপপত্তিই বিশদভাবে বর্ণনা করা হইয়াছে। নৈয়ায়িক বিকল্প করিয়াছিলেন—সেই কুর্বদ্রূপত্ব শালিত্বের সংগ্রাহক অথবা প্রতিক্ষেপক। অথবা শালিত্ব কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক কিংবা প্রতিক্ষেপক। এইভাবে চারিটি কল্প করিয়া তাহা খণ্ডন করিয়াছেন॥ এখন যদি বৌদ্ধ বলেন—কুর্বদ্রূপত্ব শালিত্বের, অথবা শালিত্ব কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক ও নয় প্রতিক্ষেপক ও নয় অর্থাৎ আমরা (বৌদ্ধেরা) উক্ত শালিত্ব প্রভৃতি ও কুর্বদ্রূপত্বের মধ্যে সংগ্রাহ্য সংগ্রাহকত্ব অথবা প্রতিক্ষেপ্য-প্রতিক্ষেপকত্ব স্বীকার করি না। যাহাতে তোমরা (নৈয়ায়িকেরা) পূর্বোক্ত দোষের আপত্তি দিতে পার। বৌদ্ধের এইরূপ উক্তির আশঙ্কা করিয়া গ্রন্থকার ন্যায়মতানুসারে ঐ আশঙ্কা খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"ন চ নোভয়মপি ইতি বাচ্যম্।" অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্ব শালিত্বের কিংবা শালিত্ব কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক ও নয়, প্রতিক্ষেপকও নয়—এই কথা বলিতে পার না। যেহেতু "বিরোধাবিরোধয়োঃ প্রকারান্তরাভাবাৎ" অর্থাৎ শালিত্ব প্রভৃতির সহিত কুর্বদ্রূপত্বের হয় বিরোধ হইবে অথবা অবিরোধ হইবে। ইহা হইতে ভিন্ন কোন তৃতীয় প্রকার নাই। এখানে বিরোধ বলিতে এক সঙ্গে অবস্থানের অভাব, আর অবিরোধ বলিতে এক সঙ্গে অবস্থান বুঝিতে হইবে। শালিত্ব ও কুর্বদ্রূপত্বের

যদি বিরোধ থাকে তাহা হইলে উহাদের প্রতিক্ষেপ্যপ্রতিক্ষেপকভাব সিদ্ধ হইবে। কারণ কুর্বদ্রূপত্ব ও শালিত্ব যদি একস্থানে অবস্থান নাই করে তাহা হইলে কুর্বদ্রূপত্ব থাকিলে শালিত্ব প্রতিক্ষেপ্য হইবে, শালিত্ব থাকিলে কুর্বদ্রূপত্ব প্রতিক্ষেপ্য হইবে। আর যদি শালিত্ব ও কুর্বদ্রূপত্বের পরস্পর অবিরোধ থাকে তাহা হইলে উহাদের সংগ্রাহ্য—সংগ্রাহকভাব অবশ্য থাকিবে। প্রশ্ন হইতে পারে যে—অবিরোধ থাকিলে যে সংগ্রাহ্য সংগ্রাহক ভাব থাকিবে এইরূপ নিয়ম তো দেখা যায় না। উহার ব্যতিক্রম দেখা যায়। যেমন ভূতত্ব ও মূর্তত্বের অবিরোধ আছে, কারণ একই ঘটাদিতে ভূতত্ব ও মূর্তত্ব থাকে, অথচ উহাদের সংগ্রাহ্যসংগ্রাহকভাব নাই। যেহেতু আকাশে ভূতত্ব থাকে কিন্তু মূর্তত্ব থাকে না। আবার মনে মূর্তত্ব থাকে কিন্তু ভূতত্ব থাকে না? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে দীধিতিকার বলেন—যে কোন ধর্মদ্বয়ের সম্বন্ধে পূর্বোক্ত নিয়ম নহে। কিন্তু বিরোধ থাকিলে প্রতিক্ষেপ্যপ্রতিক্ষেপক ভাব—ইহার অর্থ—সামান্যভাবে পরস্পর ব্যভিচারি জাতিদ্বয়ের সামানাধিকরণ্যের অভাব থাকে ইহা নিশ্চিত; যেমন গোত্ব ও অশ্বত্বের। আর অবিরোধে সংগ্রাহ্য সংগ্রাহকভাব—ইহার অর্থ—সাধারণভাবে সমানাধিকরণ দুইটি জাতির পরস্পর ব্যভিচারের অভাব থাকিবে। যেমন রূপত্ব ও স্পর্শত্ব জাতিদ্বয়ের। আর বিশেষ ভাবে বলা যায় যে—সেই জাতির সমানাধিকরণ যে অভাব, সেই অভাবের প্রতিযোগী, অথচ সেই জাতির অভাব সমানাধিকরণ জাতিতে, উক্ত জাতির সামানাধিকরণ্যের অভাব নিয়তই থাকে। যেমন—অশ্বত্ব জাতিটি গোত্বজাতির সমানাধিকরণ অভাবের প্রতিযোগী—যেহেতু গোত্বের অধিকরণ গো, তাহাতে বর্তমান অভাব—অশ্বত্বাভাব সেই অশ্বত্বাভাবের প্রতিযোগী অশ্বত্ব। আবার সেই গোত্বজাতির অভাব আছে অশ্বে, সেই অশ্বে অশ্বত্ব থাকে বলিয়া অশ্বত্ব জাতিটি সেই গোত্বের অভাবসমানাধিকরণ হয়। সেই জন্য অশ্বত্ব জাতিতে নিয়তই গোত্বজাতির সামানাধিকরণ্যের অভাব থাকে।

আবার যে জাতিটি যে জাতিসমানাধিকরণ অভাবের প্রতিযোগী এবং যে জাতি-সমানাধিকরণ হয়, সেই জাতিতে সেই জাতির অভাবের সামানাধিকরণ্যের অভাব থাকে। যেমন পটত্ব জাতিটি, পৃথিবীত্ব জাতির অধিকরণ যে ঘট, সেই ঘটে বর্তমান যে অভাব পটত্বাভাব, তাহার প্রতিযোগী; অথচ পটত্বজাতিটি পৃথিবীত্ব জাতির সমানাধিকরণ। সেই জন্য পটত্ব জাতিতে নিয়ত পৃথিবীত্ব জাতির অভাবের সামানাধিকরণ্যের অভাব থাকে। কারণ পৃথিবীত্বের অভাবের অধিকরণে কখনও পটত্ব থাকে না। পট সর্বথা পৃথিবী জাতীয়ই হইয়া থাকে। এখানে পৃথিবীত্ব জাতিটি ব্যাপক এবং পটত্ব জাতি তাহার ব্যাপ্য। এইরূপ ব্যাপ্যব্যাপকভাবাপন্ন জাতিদ্বয় স্থলে শেষোক্ত নিয়ম স্থিরীকৃত হয়। অর্থাৎ ব্যাপ্যব্যাপক জাতিদ্বয়ের মধ্যে সংগ্রাহ্য-সংগ্রাহকভাব থাকে। কারণ ব্যাপ্য জাতিটি ব্যাপক জাতির সংগ্রাহক হয়। ব্যাপ্য থাকিলে ব্যাপক থাকিবেই। প্রশ্ন হইতে পারে যে জাতির ব্যাপ্য কোন জাতি নাই, সেই স্থলে সংগ্রাহ্যসংগ্রাহকভাব কিরূপে থাকিবে?

তাহার উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন—সেই স্থলে ব্যাপ্য ধর্মকে ধরিয়া তাহার দ্বারা সংগ্রাহ্যসংগ্রাহকভাব সিদ্ধ হইবে। কারণ জাতিটি ব্যাপক আর ধর্মটি ব্যাপ্য হইলেও উক্ত ধর্ম থাকিলে উক্তজাতি থাকিবেই। এখানে পূর্বোক্ত কথা হইতে ইহাই স্পষ্ট প্রতীয়মান হয় যে, যে দুইটি জাতি পরস্পর ব্যভিচারী, তাহারা একত্র থাকে না। আবার যে দুইটি জাতি একত্র থাকে তাহারা পরস্পর ব্যভিচারী হয় না। তাহা হইলে দাঁড়াইল এই যে পরস্পর ব্যভিচারী হইয়াও যাহারা একত্র থাকে তাহারা জাতি হইতে পারে না। সাঙ্কর্যটি জাতির বাধক। উহা একটি দোষ। আশঙ্কা হইতে পারে যে, সাঙ্কর্য যদি জাতির বাধক হয়, তাহা হইলে 'ঘটত্ব'টি কিরূপে জাতি হয়। কারণ মাটির ঘট, সোনার ঘট, রূপোর ঘট ইত্যাদি নানা প্রকার ঘটে আমাদের ঘটত্বের অনুভব হয়। অথচ স্বুবর্ণঘটে ঘটত্ব আছে, মৃত্তিকাত্ব নাই; আবার মাটির গেলাসে মৃত্তিকাত্ব আছে ঘটত্ব নাই, কিন্তু মাটির ঘটে মৃত্তিকাত্ব ও ঘটত্ব উভয় থাকায় মৃত্তিকাত্ব ও ঘটত্বের সাঙ্কর্য হইল। এইরূপ স্বুবর্ণত্ব ঘটত্ব ইত্যাদিরও সাঙ্কর্য হইবে। আর এমনও বলা যায় না—ঘটত্বটি ঘটের অবয়ব যে কপালদ্বয়, সেই কপালদ্বয়রূপ অবয়বের সংযোগে বিদ্যমান, ঘটে বিদ্যমান নহে। 'রূপবান্ ঘটত্ব' এইরূপে যে ঘটত্বে রূপের সামানাধিকরণ্যজ্ঞান হয় তাহা পরম্পরা সম্বন্ধে অর্থাৎ ঘটত্বটি সাক্ষাৎ সম্বন্ধে অবয়বসংযোগে থাকিলেও স্বাশ্রয়সমবায়িসমবায় (স্ব=ঘটত্ব, তাহার আশ্রয় অবয়বসংযোগ, তাহার সমবায়ি অবয়ব, সেই অবয়বে ঘট সমবায় সম্বন্ধ থাকে) সম্বন্ধে ঘটে থাকিতে পারে। আর 'রূপ' সমবায় সম্বন্ধে ঘটে থাকে। অথবা 'ঘটত্বটি' স্বাশ্রয়সমবায়িত্ব সম্বন্ধে কপালরূপ অবয়বে থাকে, আর কপালেও রূপ সমবায় সম্বন্ধে থাকে। স্বুতরাং রূপ ও ঘটত্বের এইভাবে সামানাধিকরণ্য থাকায় উক্ত সামানাধিকরণ্য জ্ঞান হয়। এইরূপ বলা না যাওয়ার কারণ এই যে সংযোগ তিন প্রকার, একতরকর্মজ, যেমন বৃক্ষে পক্ষী উড়িয়া আসিয়া বসিলে যে সংযোগ হয়। উভয়কর্মজ যেমন দুইটি বৃষের লড়াইতে যে সংযোগ। সংযোগজ সংযোগ যেমন হাতের সহিত বইর সংযোগ হইতে শরীরের সহিত বইর সংযোগ হয়। ঘটত্বটি যদি অবয়বদ্বয়ের সংযোগে বর্তমান থাকে তাহা হইলে অন্যতরকর্মজত্ব প্রভৃতির ও ঘটত্বের সাঙ্কর্য হওয়ায় 'ঘটত্ব একটি জাতি' ইহা অসিদ্ধ হইয়া যায়। যেমন অন্যতরকর্মজত্ব পর্বত ও শ্যেন সংযোগে আছে, কিন্তু সেখানে 'ঘটত্ব' নাই। আবার উভয় কপালের ক্রিয়াজন্য যে সংযোগ তাহাতে ঘটত্ব আছে কিন্তু অন্যতরকর্মজত্ব নাই। অথচ একটি কপালের ক্রিয়াজন্য যে কপালদ্বয়ের সংযোগ, সেই সংযোগে ঘটত্ব ও একতরকর্মজত্ব আছে। তাহা হইলে দেখা গেল, 'ঘটত্ব' একটি জাতি—ইহা সিদ্ধ হয় না।

এই আশঙ্কার উত্তরে বলা হয় যে সকল ঘটে 'ঘটত্ব' একটি জাতি নয়। কিন্তু স্বুবর্ণত্বব্যাপ্য 'ঘটত্ব' একটি। আর মৃত্তিকাত্বব্যাপ্য 'ঘটত্ব' তাহা হইতে ভিন্ন। রজত-ব্যাপ্য ঘটত্ব আবার ভিন্ন। স্বুতরাং মৃত্তিকাত্বাদিব্যাপ্য ঘটত্ব ভিন্ন ভিন্ন। ঘট পদের অর্থও নানা স্বুবর্ণাদিঘট। তবে যে মৃত্তিকা স্বুবর্ণপ্রভৃতিজন্য যাবতীয় ঘটে ঘটত্বরূপে অনুগত

ব্যবহার হয়, তাহার কারণ মৃত্তিকা-কপালদ্বয়সংযোগ ও সুবর্ণ-কপালদ্বয়সংযোগ প্রভৃতি সংযোগের বিজাতীয়ত্ব জ্ঞানের অভাববশত সকল অবয়বসংযোগকে এক জাতীয় বলিয়া মনে করা। সুতরাং সকলে অনুগতভাবে ঘটত্বকে অনুভব করে। সেইজন্য উহার জাতিত্ব সিদ্ধ হয়। আর অন্যতর কর্মজত্ব প্রভৃতি উক্ত ঘটত্বজাতির ব্যাপ্য জাতি ঘটত্ব হইতে ভিন্ন। মোট কথা ঘটত্ব এক জাতীয় সংযোগবৃত্তি জাতি। আর অন্যতর কর্মজত্ব প্রভৃতি তাহার ব্যাপ্য জাতি। সেইজন্য অন্যতর কর্মজত্ব প্রভৃতির সহিত ঘটত্ব জাতির সাঙ্কর্য হয় না। ব্যাপ্যব্যাপক জাতিদ্বয়ের সাঙ্কর্য হয় না। অথবা অন্যতর কর্মজত্ব প্রভৃতিকে জাতি স্বীকার না করায় আর সাঙ্কর্যদোষবশত যে ঘটত্ব জাতির বাধের আশঙ্কা, তাহা হইতে পারে না। যাহা হউক ব্যাপ্যব্যাপক জাতিদ্বয়ের সংগ্রাহ্য-সংগ্রাহক ভাব এবং পরস্পর ব্যভিচারি জাতিদ্বয়ের প্রতিক্ষেপ্য প্রতিক্ষেপকভাব সিদ্ধ হইল। ইহাতে বীজত্ব ও কুর্বদ্রূপত্বের মধ্যে সংগ্রাহ্যসংগ্রাহকভাব অথবা প্রতিক্ষেপ্যপ্রতিক্ষেপকভাব ইহাদের একটি বৌদ্ধকে স্বীকার করিতে হইবে—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য। কারণ এই দুইটি হইতে অন্য কোন প্রকার নাই। ইহাতে যদি বৌদ্ধেরা বলেন বীজত্ব ও কুর্বদ্রূপত্বের মধ্যে সংগ্রাহ্যসংগ্রাহকত্ব বা প্রতিক্ষেপ্যপ্রতিক্ষেপকত্ব স্বীকার করিব না কিন্তু ব্যক্তিবিশেষ অবলম্বনে সংগ্রাহকত্ব ও প্রতিক্ষেপকত্ব স্বীকার করিব অর্থাৎ ক্ষেত্রস্থ বীজ কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক, কুশূলস্থবীজ কুর্বদ্রূপত্বের প্রতিক্ষেপক—এইভাবে ব্যক্তিভেদে সংগ্রহও নিরাস হইলে পূর্বোক্ত দোষ হয় না। পূর্বে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর দোষ দিয়াছিলেন শালিত্বটি কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক হইলে কুশূলস্থ শালি বীজ হইতেও অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তি হইবে। অথবা কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বের সংগ্রাহক হইলে শালি ভিন্ন বীজ হইতে অঙ্কুরের অনুৎপত্তির আপত্তি হইবে—ইত্যাদি। এইরূপ প্রতিক্ষেপ্যপ্রতিক্ষেপক ভাবেও দোষ বুঝিতে হইবে। কিন্তু এখন সংগ্রাহ্যসংগ্রাহক বা প্রতিক্ষেপ্যপ্রতিক্ষেপকভাব ব্যক্তি অবলম্বনে স্বীকার করায় উক্ত দোষের আপত্তি হইবে না। কারণ কোন একটি বীজ কুর্বদ্রূপত্বের সংগ্রাহক হইলেও অপর বীজ প্রতিক্ষেপক হইতে পারে। ব্যক্তিভেদে সংগ্রহ বা প্রতিক্ষেপ বিরুদ্ধ নহে—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। আশঙ্কা হইতে পারে 'কুর্বদ্রূপত্ব' একটি জাতি এইরূপ বীজত্ব বা শালিত্ব প্রভৃতিও একটি জাতি। এই এক জাতিতে সংগ্রাহকত্ব বা প্রতিক্ষেপকত্ব থাকে তাহা ব্যক্তিভেদে কিরূপে থাকিবে? এই আশঙ্কার উত্তরে বলা হয় যে, ব্যক্তিবিশেষ-বৃত্তিত্বাবচ্ছিন্নত্বটি সংগ্রাহকত্বের বিশেষণ। এইরূপ প্রতিক্ষেপকত্বটিও ব্যক্তিবিশেষবৃত্তিত্বাবচ্ছিন্ন। এইভাবে ব্যক্তিবিশেষবৃত্তিত্বরূপ অবচ্ছেদকভেদে সংগ্রাহকত্ব ও প্রতিক্ষেপকত্ব সিদ্ধ হইবে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"বিলীনমিদানীং তদতজ্জাতীয়তাবিরোধেন, পরিদৃশ্যমানকতিপয়ব্যক্তিপ্রতিক্ষেপেঽপি মিথঃ ক্বচিৎ তুরগবিহগয়োরপি সম্ভেদসম্ভবাৎ"। অর্থাৎ ব্যক্তি বিশেষ অবলম্বনে বিরোধ পরিহার করিলে পরস্পর ব্যভিচারী জাতিদ্বয়ের একত্র সমাবেশে যে বাধক, সেই বাধক আর থাকিবে না। ক্ষেত্রপতিত কোন একটি

বীজ ব্যক্তিতে শালিত্বও কুর্বদ্রূপত্ব থাকিলেও অন্য বীজব্যক্তিতে শালিত্ব ও কুর্বদ্রূপত্বের অসমাবেশ থাকিতে পারে—এই নিয়ম স্বীকার করিলেও পরস্পর অত্যন্তাভাবসমানাধিকরণ জাতিদ্বয়ের সামানাধিকরণ্যে জাতির বাধকতা রূপ নিয়ম আছে, তাহা আর না থাকুক। যেমন কতকগুলি পক্ষিবিশেষব্যক্তিতে পক্ষিত্ব অশ্বত্বের প্রতিক্ষেপক হইলেও কোন পক্ষিব্যক্তিতে অশ্বত্বও থাকে। জাতি অবলম্বনে সংগ্রাহকত্ব ও প্রতিক্ষেপকত্ব স্বীকার করিলে পৃথিবীত্ব জাতিটি দ্রব্যত্ব জাতির সংগ্রাহক হয়—ইহা সিদ্ধ। এইরূপ পক্ষিত্ব জাতিটি অশ্বত্বের প্রতিক্ষেপক হওয়ায় কোন পক্ষীতে অশ্বত্ব থাকিতে পারিবে না। কিন্তু ব্যক্তিবিশেষ অবলম্বনে উক্ত সংগ্রাহকত্ব ও প্রতিক্ষেপকত্ব স্বীকার করিলে কোন কোন পক্ষীতে অশ্বত্ব না থাকিলেও কোন বিশেষ পক্ষীতে অশ্বত্ব জাতির থাকিবার সম্ভাবনা হইয়া পড়িবে। অথচ পক্ষিত্ব ও অশ্বত্ব জাতিদ্বয় পরস্পর ব্যভিচারী। ইহারা একত্র সমাবিষ্ট হয় না। একত্র সমাবেশ হইলে উহাদের জাতিত্ব লোপ পাইয়া যায়। মোট কথা সাঙ্কর্যের যে জাতিবাধকতা তাহা লুপ্ত হইয়া যাইবে। তাহার ফলে কোন গোব্যক্তিতেও অশ্বত্ব থাকিয়া যাইবে। এইভাবে সর্বত্র বিপ্লব উপস্থিত হইবে—ইহাই নৈয়ায়িক কর্তৃক বৌদ্ধের উপর দোষ প্রদর্শন ॥২৫॥

যশ্চ যস্য জাতিবিশেষঃ, স চেৎ তং ব্যভিচরেৎ, ব্যভিচরেদপি শিংশপা পাদপম্, অবিশেষাৎ, তথা চ গতং স্বভাবহেতুনা। বিপর্যয়ে বাধকং বিশেষ ইতি চেন্ন, তস্যেহাপি সত্ত্বাৎ, তদভাবে স্বভাবত্বানুপপত্তেঃ। উপপত্তৌ বা কিং বাধকানুসরণব্যসনেনেতি ॥২৬॥

অনুবাদঃ—যাহা, যে জাতীয় পদার্থের বিশেষজাতি অর্থাৎ একাংশবৃত্তি তাহা (একাংশবৃত্তি) যদি সেই জাতীয়পদার্থের ব্যভিচারী হয়, তাহা হইলে অবিশেষবশত শিংশপাত্ব ও বৃক্ষত্বজাতীয়ের (বৃক্ষের) ব্যভিচার হইবে তাহা হইল তাদাত্ম্যসম্বন্ধে হেতুর বিলোপ হইয়া গেল। বিপর্যয়ে বাধকই বিশেষ অর্থাৎ শিংশপাত্ব যদি বৃক্ষের ব্যভিচারী হয় তাহা হইলে উহা (শিংশপাত্ব) নিজ স্বরূপেরও ব্যভিচারী হইবে—এইরূপ বিপক্ষে বাধকরূপ বিশেষ (অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব ও শালিত্ব হইতে) আছে—এই কথা বলিব। ন। তাহা বলিতে পার না। সেই বিশেষ এখানে ও (অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব ও শালিত্ব স্থলে) আছে। (অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব যদি শালির ব্যভিচারী হয়, তাহা হইলে উহা নিজস্বরূপের ও বভিচারী হইবে) বিপক্ষে বাধক না থাকিলে স্বভাবের (শিংশপাত্বের বৃক্ষস্বভাব) অনুপপত্তি

হয়। [বিপক্ষে বাধকের অভাবেও স্বভাব] সম্ভব হইলে বিপক্ষবাধক অনুসরণের প্রয়োজন কি? ॥২৬॥

তাৎপর্য ঃ—বৌদ্ধমতে অঙ্কুরাদিকার্য যে ক্ষেত্রস্থ বীজাদি হইতে উৎপন্ন হয়, সেই বীজে কুর্বদ্রূপত্ব নামক অতিশয় স্বীকার করা হয়, কিন্তু কুশূলস্থাদি বীজে (যাহা হইতে অঙ্কুরাদি উৎপন্ন হইতেছে না) কুর্বদ্রূপত্ব স্বীকৃত হয় না। নৈয়ায়িক নানা প্রকার বিকল্প করিয়া বৌদ্ধের এই মত খণ্ডন করিয়াছেন। পূর্বগ্রন্থে নৈয়ায়িক শালিত্বাদি জাতি ও কুর্বদ্রূপত্ব জাতির সংগ্রাহ্য-সংগ্রাহকভাব অথবা প্রতিক্ষেপ্য-প্রতিক্ষেপকভাবের বিকল্প দেখাইয়া তাহার নিরাস করিয়াছিলেন। তাহাতে বৌদ্ধ ব্যক্তিভেদে সংগ্রাহকত্ব বা প্রতিক্ষেপকত্বের সম্ভাবনায় অবিরোধের বর্ণনা করিয়াছিলেন। নৈয়ায়িক তাহার উপর দোষ দিয়াছেন—জাতি অবলম্বনে যে বিরোধ প্রসিদ্ধ আছে তাহা লুপ্ত হইয়া যাইবে। বিরুদ্ধ জাতিদ্বয় ও কোন স্থলে একত্র সমাবিষ্ট হইবে। বৌদ্ধ অঙ্কুর জনক শালিতে যেমন কুর্বদ্রূপত্ব স্বীকার করেন সেইরূপ অঙ্কুরজনক আম্রাদিতে ও কুর্বদ্রূপত্ব স্বীকার করেন। নৈয়ায়িক এখন উক্ত বৌদ্ধমত খণ্ডন করিবার জন্য দোষ দিতেছেন—"যশ্চ যস্য জাতিবিশেষঃ" ইত্যাদি। এখানে এই মূলের সোজাসুজি অর্থ হয় এই—যাহা যাহার বিশেষ জাতি। কিন্তু বিশেষ পদের অর্থ সাধারণত 'ব্যাপ্য' অর্থ হয়। তাহা হইলে অর্থ দাড়ায় যে জাতি যে জাতির ব্যাপ্য হয়। যেমন পৃথিবীত্ব জাতি দ্রব্যত্ব জাতির ব্যাপ্য হয়। কিন্তু প্রকৃত স্থলে শালিত্ব বা কুর্বদ্রূপত্বের মধ্যে বৌদ্ধ কুর্বদ্রূপত্বকে শালিত্বের ব্যাপ্য অথবা শালিত্বকে কুর্বদ্রূপত্বের ব্যাপ্য স্বীকার করেন না। কারণ ইতঃপূর্বেই বৌদ্ধ কুর্বদ্রূপত্বকে বিশেষ বিশেষ ব্যক্তিবৃত্তি বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। এইজন্য এখানে বিশেষ পদের অর্থ 'একদেশবৃত্তি' করিতে হইবে। তাহা হইলে "যশ্চ যস্য জাতিবিশেষঃ" এই বাক্যাংশের অর্থ হইবে—যাহা যাহার একদেশ বৃত্তি জাতি। এখানে জাতিশব্দটির পূর্বনিপাত হইয়াছে বুঝিতে হইবে। 'বিশেষ-জাতি'—এই অর্থে 'জাতিবিশেষ' পদ প্রযুক্ত হইয়াছে। 'যশ্চ' এই প্রথমান্ত পদে একদেশ-বৃত্তিজাতিকে বুঝান হইয়াছে, কারণ 'যঃ' পদটি একদেশবৃত্তিজাতির উদ্দেশ্য। 'যস্য' এই ষষ্ঠ্যন্ত পদে মনে হয় "যে জাতির" এইরূপ অর্থ। কিন্তু পৃথিবীত্বজাতি দ্রব্যত্ব জাতির এক-দেশবৃত্তি হয় না। জাতির একদেশ অপ্রসিদ্ধ। এইজন্য ষষ্ঠ্যন্ত "যস্য" পদের দ্বারা "জাতির আশ্রয়ের" এইরূপ অর্থ বুঝিতে হইবে। এইজন্য দীধিতিকার "যস্য" পদের অর্থ করিয়াছেন "যে জাতীয়ের"। তাহা হইলে উক্ত বাক্যাংশের অর্থ হইল—যে জাতি যে জাতীয়ের একাংশবৃত্তি। যেমন পৃথিবীত্ব জাতিটি দ্রব্যত্বজাতীয়ের, অর্থাৎ দ্রব্যত্বজাতিবিশিষ্ট দ্রব্য সমূহের একাংশবৃত্তি। এই অর্থ যুক্তিযুক্ত। কারণ বৌদ্ধ কুর্বদ্রূপত্বকে শালিত্বজাতিবিশিষ্ট শালি বীজ সমূহের একাংশবৃত্তি স্বীকার করেন। তাঁহাদের মতে যে যে শালি বীজ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হইতেছে, মাত্র সেই সেই শালি বীজ

ব্যক্তিতে কুর্বদ্রূপত্ব থাকে সব শালিব্যক্তিতে থাকে না। আবার শালিত্ব জাতিটি ও কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট সকল কুর্বদ্রূপের একাংশ বৃত্তি, কারণ শালিব্যক্তি যেমন কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট হয় সেইরূপ কতকগুলি যবব্যক্তি, আম্রব্যক্তি ইত্যাদি যাবতীয় কার্যের জনক সেই সেই ব্যক্তিতে কুর্বদ্রূপত্ব থাকে। সুতরাং শালিত্বটি কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্টের একাশবৃত্তি হইল। বৌদ্ধের এই মতে যে দোষ হয়, নৈয়ায়িক তাহাই দেখাইতেছেন। "সচেৎ তং ব্যভিচরেৎ, ব্যভিচরেদপি শিংশপাপাদপম্, অবিশেষাৎ।" অর্থাৎ (সম্পূর্ণ বাক্যের অর্থ) যে জাতি যে জাতীয়ের একাংশবৃত্তি, সেই জাতি যদি সেই জাতীয়ের ব্যভিচারী (সেই জাতীয়কে ছাড়িয়া থাকে) হয় তাহা হইতে শিংশপাত্ব (জাতি) ও বৃক্ষত্ববিশিষ্ট বৃক্ষকে ছাড়িয়া থাকুক্। কোন বিশেষ নাই। কুর্বদ্রূপত্ব জাতিটি শালিত্বজাতিবিশিষ্ট শালিব্যক্তিসমূহের একাংশবৃত্তি অর্থাৎ কতিপয় শালিব্যক্তি বৃত্তি হইয়া যদি শালিকে ছাড়িয়া যব ব্যক্তিতে থাকিতে পারে তাহা হইলে শিংশপাত্ব জাতিও বৃক্ষত্ববিশিষ্ট সমুদয় বৃক্ষ ব্যক্তির এক দেশ বৃত্তি হইয়া বৃক্ষকে ছাড়িয়া থাকিবে না কেন? উভয়ত্র কোন বিশেষ নাই। এই ভাবে শিংশপাত্ব যদি বৃক্ষজাতীয়ের ব্যভিচারী হয় তাহা হইলে বৌদ্ধরা যে শিংশ-পাত্বকে তাদাত্ম্যসম্বন্ধে হেতু করিয়া বৃক্ষের অনুমান করেন, সেই অনুমান লোপ হইয়া যাইবে, কারণ শিংশপাত্ব বৃক্ষকে ছাড়িয়া থাকিলে তাদাত্ম্য সম্বন্ধে শিংশপাত্বের হেতুত্বই অসিদ্ধ হইয়া যাইবে। এইরূপ অন্যত্রও তাদাত্ম্য সম্বন্ধে হেতু সিদ্ধ হইবে না—ইহাও বুঝিতে হইবে। ইহাই হইল একত্র সম্মিলিত জাতিদ্বয়ের পরস্পর ব্যভিচারে বাধক। নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর এইরূপ দোষ প্রদান করিলে উক্তদোষ উদ্ধারের জন্য বৌদ্ধ বলিতেছেন —"বিপর্যয়ে বাধকং বিশেষ ইতি চেৎ।" অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্ব, শালিত্বের ব্যভিচারী বা শালিত্ব কুর্বদ্রূপত্বের ব্যভিচারী হইলে বিপর্যয়ে কোন বাধক নাই, কিন্তু তাহা হইলে শিংশপাত্ব যদি বৃক্ষকে ছাড়িয়া থাকে বিপর্যয়ে বাধক আছে—ইহাই কুর্বদ্রূপত্বাদি হইতে এথানে বিশেষ। সুতরাং তাদাত্ম্যসম্বন্ধে হেতু লুপ্ত হইবে না—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। বিপক্ষে (বিপর্যয়ে) বাধক যথা—বৃক্ষস্বভাব শিংশপা যদি বৃক্ষকে অতিক্রম করে তাহা হইলে সে নিজেকে অতিক্রম করিবে। (১)। অথবা যে কারণসমূহ হইতে বৃক্ষ উৎপন্ন হয় সেই কারণ সমূহের অন্তর্গত কারণ হইতে শিংশপা উৎপন্ন হয়, এতাদৃশ শিংশপা যদি বৃক্ষের কারণ সমূহকে পরিত্যাগ করিয়া উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে উহা নিজের কারণ সমূহকে পরিত্যাগ করিলে উৎপন্ন হইবে। (২)। এইভাবে এখানে বিপর্যয়ে দুইটি বাধক, বৌদ্ধ কর্তৃক প্রদর্শিত হইল। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তস্যেহাপি সত্ত্বাৎ।" অর্থাৎ বিপর্যয়ে বাধক এই কুর্বদ্রূপত্ব ও শালিত্ব স্থলেও আছে। তাঁহারা (নৈয়ায়িকেরা) বিপক্ষে বাধক তর্ক নিম্নলিখিতভাবে প্রদর্শন করেন। যথা—অঙ্কুরকুর্বদ্রূপ-স্বভাব শালিত্ব যদি অঙ্কুরকুর্বদ্রূপকে পত্যাগ করে তাহা হইলে উহা নিজেকে পরি-ত্যাগ করিবে (১)। অঙ্কুরকুর্বদ্রূপের সামগ্রী (কারণসমূহ)র অন্তর্গত কারণ হইতে

উৎপন্নশালি যদি অঙ্কুর কুর্বদ্রূপের কারণসমূহকে পরিত্যাগ করিয়া উৎপন্ন হয় তাহা হইলে উহা নিজের কারণসমূহকে পরিত্যাগ করিয়া উৎপন্ন হইবে (২)। এইরূপ শালি স্বভাব অঙ্কুর কুর্বদ্রূপত্ব যদি শালিকে ছাড়িয়া থাকে তাহা হইলে উহা নিজেকে ছাড়িয়া থাকিবে (৩)। শালির কারণসমূহের অন্তর্গত কারণ হইতে উৎপন্ন অঙ্কুরকুর্বদ্রূপ, যদি শালির কারণসমূহে পরিত্যাগ করিয়া উৎপন্ন হয় তাহা হইলে নিজের কারণসমূহকে পরিত্যাগ করিয়া উৎপন্ন হইবে (৪)। নৈয়ায়িক এইরূপ চারিটি বাধক তর্ক প্রদর্শন করেন। কোন একটি সাধ্য সাধন করিতে হইলে স্বপক্ষে সাধক যুক্তি এবং বিপক্ষে বাধক যুক্তির অভাব দেখাইতে হয়। যেমন ধূম হেতুর দ্বারা বহ্নির অনুমান করিতে হইলে স্বপক্ষে এইরূপ যুক্তি (তর্ক) দেখান হয়। ধূম যদি বহ্নিব্যভিচারী হইত তাহা হইলে বহ্নিজন্য হইত না ইত্যাদি। এইরূপ এইস্থলে কোন বাধক তর্ক নাই। কারণ, যদি ধূম বহ্নিব্যাপ্য হয় তাহা হইলে বহ্ন্যনাত্মক না হউক বা বহ্ন্যজন্য না হউক ইত্যাদি ধরণের তর্ক বাধক তর্ক হইত। কিন্তু এইরূপ তর্ক হইতে পারে না। যেহেতু ধূম বহ্ন্যাত্মক না হইলেও বহ্ন্যজন্য নয় পরন্তু বহ্নিজন্য। অতএব বাধক তর্কের অভাব ও সাধক তর্ক বিদ্যমান থাকায় ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি নির্বাধে সিদ্ধ হইল।

প্রকৃতস্থলে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর দোষ দিয়াছেন যে—শিংশপাত্বে বৃক্ষ ব্যভিচারী হউক—এই শিংশপাত্ব বৃক্ষ ব্যভিচারের স্বপক্ষে যুক্তি—শিংশপাত্ব যদি বৃক্ষ ব্যভিচারী না হইত তাহা হইলে উহা বৃক্ষ জাতীয়ের একদেশবৃত্তি হইত না। অথচ শিংশপাত্ব বৃক্ষ-জাতীয়ের একদেশ বৃত্তি। যেমন কুর্বদ্রূপত্ব শালি জাতীয়ের একদেশবৃত্তি এবং শালি-জাতীয়ের ব্যভিচারী—ইহা বৌদ্ধ স্বীকার করেন। এইরূপ আপত্তিতে বৌদ্ধ বলিলেন—শিংশপাত্বের বৃক্ষব্যভিচার বিষয়ে বাধক তর্কের অভাব নাই কিন্তু বিপক্ষে বাধক তর্ক আছে। যথা—বৃক্ষস্বভাব শিংশাপত্বে যদি বৃক্ষকে অতিক্রম করে তাহা হইলে উহা আত্মাকে ও অতিক্রম করিবে। এইরূপ দুইটি বাধক তর্কের আকার দেখান হইয়াছে। কোন পদার্থ নিজ আত্মাকে ত্যাগ করে না। শিংশপাত্ব বৃক্ষস্বভাব উহা যদি বৃক্ষকে ছাড়িয়া থাকে তাহা হইলে স্বভাব অর্থাৎ আত্মাকে ছাড়িয়া থাকিবে। অথচ ইহা সম্ভব নয়। সুতরাং শিংশপাত্ব বৃক্ষের ব্যভিচারী নয়। প্রথম তর্কের দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইল। দ্বিতীয় তর্ক হইতেছে—বৃক্ষের কারণ সমূহের অন্তর্গত কারণ হইতে উৎপন্ন শিংশপা যদি বৃক্ষের কারণান্তর্গত কারণকে পরিত্যাগ করিয়া উৎপন্ন হয় তাহা হইলে উহা নিজ কারণকে অতিক্রম করিয়া উৎপন্ন হইবে। শিংশপা একজাতীয় বৃক্ষ। বৃক্ষ যে যে কারণ হইতে উৎপন্ন হয় অর্থাৎ সমুদয় বৃক্ষের উৎপত্তির যে সকল কারণ আছে, শিংশপা বৃক্ষ, সেই সকল কারণের অন্তর্গত কতকগুলি কারণ হইতেই উৎপন্ন হয়, তাহার বাহিরে অন্য কোন কারণকে অপেক্ষা করে না। এখন শিংশপা যদি ঐ কারণকে বাদ দিয়া উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে সে তাহার নিজের কারণকে

পরিত্যাগ করিয়া উৎপন্ন হইবে। অথচ কোন কার্যপদার্থ তাহার নিজ কারণকে পরিত্যাগ করিয়া উৎপন্ন হয় না। সুতরাং শিংশপা, বৃক্ষের কারণ সমূহের অন্তর্গত কারণকে বাদ দিয়া উৎপন্ন হইতে পারে না। অতএব শিংশপাত্ব বৃক্ষের ব্যভিচারী নহে। বৌদ্ধ এই বৃক্ষব্যভিচারিত্বের আপত্তি খণ্ডন করেন। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন—"ন, তস্যেহাপি সত্বাৎ" অর্থাৎ বিপক্ষে বাধক তর্ক যেমন শিংশপা, বৃক্ষস্থলে আছে সেইরূপ "কুর্বদ্রূপত্ব ও শালিত্বাদি" স্থলে ও আছে। "শালিত্ব ও অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব" স্থলে যে ভাবে বাধক তর্ক আছে, তাহা পূর্বেই বলা হইয়াছে। সুতরাং "কুর্বদ্রূপত্ব ও শালিত্ব" স্থলে উক্ত বাধক তর্ক থাকা সত্ত্বেও যদি কুর্বদ্রূপত্ব শালিকে বা শালিত্ব কুর্বদ্রূপকে ছাড়িয়া থাকে (ইহা বৌদ্ধ স্বীকার করে) তাহা হইলে 'বৃক্ষ শিংশপাত্ব' স্থলে ও উক্ত বাধক থাকা সত্ত্বেও শিংশপাত্ব বৃক্ষকে ছাড়িয়া থাকিবে না কেন? এখন বৌদ্ধ যদি বলেন শালিত্ব ও কুর্বদ্রূপত্বাদি স্থলে বিপর্যয়ে বাধক নাই। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন "তদভাবে স্বভাবত্বানুপপত্তেঃ" অর্থাৎ বাধক না থাকিলে স্বভাবত্বই উপপন্ন হয় না। অঙ্কুরকুর্বদ্রূপস্বভাব শালিত্ব যদি অঙ্কুরকুর্বদ্রূপকে ছাড়িয়া থাকে তাহা হইলে শালিত্ব নিজ আত্মাকে ছাড়িয়া থাকিবে—এইরূপ বাধক তর্কের দ্বারা শালিত্ব যে অঙ্কুরকুর্বদ্রূপস্বভাব তাহা সিদ্ধ হয়। বৌদ্ধমতে কুর্বদ্রূপত্ব যেমন শালিতে থাকে সেইরূপ যবে, আম্রেও থাকে। সুতরাং শালিত্ব কেবল শালিতে থাকায় উহা অঙ্কুর কুর্বদ্রূপজাতীয়ের একদেশবৃত্তি হয়। এইরূপ বৌদ্ধমতে সমস্ত শালি বীজে কুর্বদ্রূপত্ব থাকে না কিন্তু যে শালি ব্যক্তি হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় সেই শালিব্যক্তি কুর্বদ্রূপত্ব থাকে ইহা স্বীকার করায় অঙ্কুর কুর্বদ্রূপত্বটি শালিজাতীয়ের একদেশ-বৃত্তি হয়। কাজেই কুর্বদ্রূপত্বটি যেমন শালিস্বভাব সেইরূপ শালিত্ব ও কুর্বদ্রূপস্বভাব। পূর্বোক্ত প্রকারে বাধক না থাকিলে উহাদের স্বভাবত্বই উপপন্ন হইবে না। কারণ গোত্ব ও অশ্বত্বস্থলে উক্তরূপে বাধক তর্ক নাই। গোত্ব অশ্বস্বভাব বা অশ্বত্ব গোস্বভাব হয় না। ইহার উত্তরে যদি বৌদ্ধেরা বলেন বাধক না থাকিলেও স্বভাবের উপপত্তি হয়। কোন কোন স্থলে বাধক নাই অথচ স্বভাবের উপপত্তি হইয়া থাকে। এইরূপ উত্তরের খণ্ডনে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"উপপত্তৌ বা কিং বাধকানুসরণব্যসনেন"। অর্থাৎ বিপক্ষে বাধক না থাকিলেও যদি স্বভাবের উপপত্তি হয় তাহা হইলে তুমি (বৌদ্ধ) বাধকের অনুসরণ করিয়াছ কেন? বৌদ্ধ শিংশপাত্বের বৃক্ষ স্বভাবত্বের উপপত্তির জন্য দুইটি বাধক তর্কের অবতারণা করিয়াছেন। সেইজন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন বাধক না থাকিলেও যদি স্বভাবত্বের উপপত্তি হয় তাহা হইলে তুমি (বৌদ্ধ) বাধকবর্ণনায় এত তৎপর হইয়াছ কেন? সুতরাং বাধকতর্কবশত যেমন শিংশপাত্ব বৃক্ষ ব্যভিচারী হয় না, সেইরূপ বাধক বশতও শালিত্ব কুর্বদ্রূপের বা কুর্বদ্রূপত্বশালীর ব্যাভিচারী হইতে পারে না। অতএব যে দুইটি জাতি কোন একস্থলে সমাবিষ্ট হয় সেই দুইটি জাতির যেমন পরস্পর ব্যভিচার হয় না। যেমন পৃথিবীত্ব ও দ্রব্যত্বের। সেইরূপ শালিত্ব ও অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব জাতিদ্বয়ের কোন এক অঙ্কুরোৎ-

পাদক শালিব্যক্তিতে যদি সমাবেশ স্বীকার করা হয় তাহা হইলে তাহাদের পরস্পর ব্যভিচার হইবে না। অথচ বৌদ্ধমতে পরস্পর ব্যভিচার হয়। তাহা হইলে বুঝা যাইতেছে কুর্বদ্রূপত্বটি অপ্রামাণিক—ইহাই নৈয়ায়িক অভিপ্রায় ॥২৬॥

বিশেষস্য বিশেষং প্রতি প্রয়োজকত্বাচ্চ[১]। তথাহি কার্য-গতমঙ্কুরত্বং প্রতি বীজত্বস্যাপ্রয়োজকত্বেঽবীজাদপি তদুৎপত্তি-প্রসঙ্গঃ ॥২৭॥

অনুবাদঃ—আরও হেতু এই যে (কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট রূপে কারণতা কল্পনার অপ্রামাণিকত্বের প্রতি হেতু এই) বিশেষধর্মাবচ্ছিন্ন কার্যের প্রতি বিশেষধর্ম প্রয়োজক অর্থাৎ কারণতাবচ্ছেদক হয়। যেমন—কার্য (অঙ্কুরকার্য) স্থিত অঙ্কুরত্বের প্রতি বীজত্ব, প্রয়োজক (কারণতাবচ্ছেক) না হইলে, বীজ ভিন্ন পদার্থ হইতেও অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তি হইবে ॥২৭॥

তাৎপর্যঃ—বৌদ্ধ উৎপন্ন কার্যের প্রতি কুর্বদ্রূপত্বরূপে কারণতা স্বীকার করেন। অঙ্কুরকার্যের প্রতি কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজ কারণ। আবার শাল্যঙ্কুরের প্রতিও কুর্বদ্রূপত্বরূপে শালি কারণ। এইভাবে সামান্যধর্মবিশিষ্টকার্য ও বিশেষধর্মবিশিষ্টকার্যের প্রতি সর্বত্র এক কুর্বদ্রূপত্বরূপে কারণতা তাঁহাদের অভ্যুপগত। তাঁহারা সর্বত্র ব্যক্তিবিশেষের কারণতা স্বীকার করেন। তাঁহাদের এই মত খণ্ডনের জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"বিশেষস্য বিশেষং প্রতি প্রয়োজকত্বাচ্চ"। এখানে প্রয়োজকের অর্থ কারণতাবচ্ছেদক। প্রথম "বিশেষ"টি কারণতাবচ্ছেদক। দ্বিতীয় "বিশেষ" পদটি কার্যতাবচ্ছেদককে বুঝাইতেছে। তাহা হইলে উক্ত বাক্যের অর্থ হয়—কার্যতাবচ্ছেদক বিশেষের প্রতি বিশেষ ধর্মই কারণ-তাবচ্ছেদক হয়। যেমন অঙ্কুরত্বরূপ কার্যতাবচ্ছেদকবিশেষের প্রতি বীজত্বরূপবিশেষই কারণতাবচ্ছেদক হয়। কিন্তু ন্যায়মতে অঙ্কুরত্ব পদার্থটি জাতি। জাতি নিত্য বলিয়া তাহার প্রয়োজক থাকিতে পারে না। সুতরাং "বিশেষস্য বিশেষং প্রতি প্রয়োজকত্বাচ্চ" এই গ্রন্থ অসঙ্গত হয়। এই জন্য উক্ত গ্রন্থের অর্থ এইরূপ হইবে। বিশেষধর্মই, বিশেষ-ধর্মাবচ্ছিন্ন কার্যতা নিরূপিত কারণতার অবচ্ছেদক হয়। যেমন বীজত্ব রূপ বিশেষ ধর্ম (জাতি)টি অঙ্কুরত্বরূপ বিশেষধর্মাবচ্ছিন্নকার্যতানিরূপিত কারণতার অবচ্ছেদক হয়। কার্য ও কারণের যেমন পরস্পর নিরূপ্যনিরূপকসম্বন্ধ থাকে সেইরূপ কার্যতা ও কারণতার ও পরস্পর নিরূপ্যনিরূপকভাব থাকে। যেমন—দণ্ডনিষ্ঠ কারণতানিরূপিত হয়, ঘটনিষ্ঠ কার্যতা। আবার দণ্ডনিষ্ঠ কারণতা ঘটনিষ্ঠকার্যতা নিরূপিত হয়। এইভাবে শাল্যঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্নকার্যতা-নিরূপিত কারণতার অবচ্ছেদক হয় শালিবীজত্ব, কেবল বীজত্ব নয়। বৌদ্ধ অঙ্কুরস্থিত

(১) প্রতি হেতুত্বাচ্চ—ইতি 'ক' পুস্তকপাঠঃ

অঙ্কুরত্বের প্রতি বীজত্বকে প্রয়োজক বলেন না অর্থাৎ অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্নকার্যতানিরূপিত কারণতার অবচ্ছেদক বীজত্ব ইহা তাহাদের স্বীকৃত নহে। কারণ বীজত্ব কুশূলস্থবীজেও থাকে, অথচ সেই বীজ অঙ্কুরের প্রতি সমর্থ অর্থাৎ কারণ নয়। কিন্তু বীজ কুর্বদ্রূপত্বই অঙ্কুরত্ববিশিষ্টের প্রতি কারণতাবচ্ছেদক। যেখানে যে বীজের অব্যবহিত পরক্ষণেই অঙ্কুর উৎপন্ন হয় সেইখানে সেই বীজে কুর্বদ্রূপত্ব নামক অতিশয় থাকে। বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরের প্রতি কারণ হইলে কুশূলস্থ বীজ বা ভৃষ্ট বীজ হইতেও অঙ্কুরের আপত্তি হইবে—ইহা বৌদ্ধদের যুক্তি। তাঁহাদের এইমত খণ্ডন করিবার জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তথাহি কার্যগতমঙ্কুরত্বং প্রতি বীজত্বস্যাপ্রয়োজকত্বেঽবীজাদপি তদুৎপত্তিপ্রসঙ্গঃ।" অর্থাৎ বীজত্ব অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্নকার্যতানিরূপিতকারণতার অবচ্ছেদক না হইলে, অবীজ হইতেও অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তি হইবে। বীজত্ব যদি কারণতার অবচ্ছেদক না হয় তাহা হইলে বীজত্ববিশিষ্ট হইতে অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তিই হইয়া পড়ে। প্রশ্ন হইতে পারে যে এইরূপ আপত্তি হইতে পারে না। যেহেতু কার্য ও কারণের সামানাধিকরণ্য সর্ববাদিসিদ্ধ। অঙ্কুরকার্য বীজে উৎপন্ন হয়, অবীজ হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি স্বীকার করিলে কার্য ও কারণের বৈয়ধিকরণ্য হইবে। তাছাড়া এই আপত্তিকে ইষ্টাপত্তিরূপেও গ্রহণ করা যায়; কারণ অবীজ মৃত্তিকা, জল প্রভৃতি হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। অঙ্কুরোৎপত্তির প্রতি বীজ যেমন হেতু, সেইরূপ মাটি, জল, রোদ, বাতাস এইগুলিও হেতু। সুতরাং অবীজ হইতে তো অঙ্কুরোৎপত্তি হয়। অতএব অবীজ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তি হউক' এই আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন—'কার্যগতমঙ্কুরত্বং প্রতি বীজত্বস্যাপ্রয়োজকত্বে অবীজাদপি তদুৎপত্তিপ্রসঙ্গঃ" ইহার তাৎপর্য হইতেছে—অঙ্কুরত্বটি জাতি বা জন্যতাবচ্ছেদক হইয়া যদি বীজমাত্রবৃত্তিধর্মাবচ্ছিন্নকারণতানিরূপিত কার্যতাবচ্ছেদক না হয়, তাহা হইলে বীজাজন্যবৃত্তি হইবে অথবা বীজের অসমবহিত কারণসমূহজন্য বৃত্তি হইবে। বৌদ্ধ জাতি স্বীকার করেন না—সেইজন্য নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে এরূপ বলিতে পারেন না—অঙ্কুর যদি জাতি হইয়া বীজমাত্রবৃত্তি ইত্যাদি। এইজন্য জন্যতাবচ্ছেদক বলিয়াছেন। অঙ্কুর জন্য পদার্থ, সুতরাং অঙ্কুরত্ব জন্যতাবচ্ছেদক। বীজমাত্রবৃত্তি কুর্বদ্রূপত্ব নহে, কারণ কুর্বদ্রূপত্ব বস্ত্রের কারণ তন্তু প্রভৃতিতেও থাকে ইহা বৌদ্ধের স্বীকৃত। কিন্তু বীজত্বই বীজমাত্রবৃত্তি ধর্ম। সেই বীজত্বাবচ্ছিন্নকারণতা থাকে বীজে, ঐ কারণতানিরূপিত কার্যতা অঙ্কুরে বিদ্যমান থাকে, অতএব অঙ্কুরত্বটি বীজমাত্রবৃত্তিধর্মাবচ্ছিন্নকারণতানিরূপিত কার্যতার অবচ্ছেদক হয়—ইহা নৈয়ায়িকের মত। বৌদ্ধ তাহা মানেন না। সেইজন্য আপত্তিতে বলা হইয়াছে—অঙ্কুরত্বটি জন্যতাবচ্ছেদক হইয়া যদি বীজমাত্রবৃত্তি ধর্মাবচ্ছিন্ন কারণতা নিরূপিত কার্যতার অনবচ্ছেদক হয় তাহা হইলে বীজাজন্যবৃত্তি হউক। যেমন ঘটত্ব জন্যতাবচ্ছেদক অথচ বীজমাত্রবৃত্তি ধর্ম যে বীজত্ব, সেই বীজত্বাবচ্ছিন্নবীজনিষ্ঠকারণতানিরূপিতকার্যতার অনবচ্ছেদক (ঘটত্ব দণ্ডাদিবৃত্তিধর্মাবচ্ছিন্ন কারণতানিরূপিত কার্যতার অবচ্ছেদক) এবং ঘটত্ব বীজাজন্য যে ঘট তদ্‌বৃত্তি। সেইরূপ

অঙ্কুরত্ব ও হউক। এই আপত্তিকে বৌদ্ধ কখনই ইষ্টাপত্তি করিয়া লইতে পারেন না। কারণ অঙ্কুর সব বীজ হইতে উৎপন্ন না হইলে ও বীজাজন্য ইহা বৌদ্ধের স্বীকৃত নহে। অতএব অঙ্কুরত্ব বীজাজন্যবৃত্তি হউক—এই আপত্তি হইতে পারে। অঙ্কুরত্ব বীজাজন্যবৃত্তি হউক এই আপত্তিতে যদি এইরূপ অর্থ হয়—যে অঙ্কুরত্ব অজন্যবৃত্তি, তাহা হইলেও উক্ত আপত্তি ক্ষুন্ন হয় না, কারণ—যাহা অজন্যবৃত্তি তাহা বীজাজন্যবৃত্তি হইবেই। অঙ্কুর জন্য না হইলে অঙ্কুরত্ব অজন্যবৃত্তি হইতে পারে। ইহাতে মূলগ্রন্থের 'অবীজাদপি তদুৎপত্তিপ্রসঙ্গঃ' অর্থাৎ অবীজ হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি হউক—এই আপত্তিটির যথার্থ রক্ষিত হয় না। এইজন্য বলিতে হইবে অঙ্কুরত্বটি যদি জন্যতাবচ্ছেদক হইয়া বীজমাত্রবৃত্তিধর্মাবচ্ছিন্নকারণতানিরূপিত কার্যতার অবচ্ছেদক না হয়, তাহা হইলে বীজের অসহিত কারণসমূহজন্যবৃত্তি হইবে। বীজের অসহিত কারণসমূহ মৃত্তিকা, জল, রৌদ্র ইত্যাদি। এই সকল কারণ হইতে উৎপন্ন ঘটাদি, সেই ঘটাদিতে ঘটত্ব প্রভৃতিই থাকে অঙ্কুরত্ব থাকে না। সেইজন্য অঙ্কুরত্বকে বীজাসহিত কারণসমূহজন্যবৃত্তি হউক বলিয়া আপত্তি দেওয়া হইয়াছে। আপত্তিতে আপাদ্যা-ভাবের নিশ্চয়ের দ্বারা আপাদকের অভাব সিদ্ধ হয়। উক্ত আপত্তিতে আপাদক হইতেছে জন্যতাবচ্ছেদকত্ববিশিষ্ট বীজমাত্রবৃত্তি ধর্মাবচ্ছিন্ন কারণতানিরূপিত-কার্যতাবচ্ছেদকত্বের অভাব। এবং আপাদ্য হইতেছে বীজাসহিত কারণসমূহজন্যবৃত্তিত্ব। আপত্তিতে আপাদ্যের অভাবের নিশ্চয় থাকে। আপাদ্যটি আপাদকে ব্যাপক বলিয়া আপাদ্যের অভাব ব্যাপকাভাব-স্বরূপ হয়। ব্যাপকাভাবের দ্বারা ব্যাপ্যাভাব সিদ্ধ হয়। সেইজন্য প্রকৃত স্থলে বীজাসহিত কারণসমূহজন্যবৃত্তিত্বাভাবের দ্বারা অঙ্কুরত্বের জন্যতাবচ্ছেদকত্ব বিশিষ্ট বীজমাত্রবৃত্তি ধর্মাব-চ্ছিন্নকারণতানিরূপিত কার্যতাবচ্ছেদকত্ব সিদ্ধ হয়। অর্থাৎ অঙ্কুরত্বটি জন্যতাবচ্ছেদক অথচ বীজমাত্রবৃত্তি ধর্মাবচ্ছিন্নকারণতানিরূপিতকার্যতার অবচ্ছেদক। বীজমাত্রবৃত্তিধর্ম বীজত্ব। ফলত অঙ্কুরত্বে বীজত্বাবচ্ছিন্নকারণতানিরূপিতকার্যতাবচ্ছেদকত্ব সিদ্ধ হয়। ইহাতে বৌদ্ধের কুর্বদ্রূপত্বরূপে, অঙ্কুরের প্রতি বীজের কারণতা খণ্ডিত হইল। ॥২৭॥

বীজস্য বিশেষঃ কথমবীজে ভবিষ্যতীতি চেৎ, তর্হি শালে-বিশেষঃ কথমশালৌ স্যাদিত্যশালেরঙ্কুরানুৎপত্তিপ্রসঙ্গঃ ॥২৮॥

অনুবাদ :—(পূর্বপক্ষ) বীজের একদেশবৃত্তি জাতি বিশেষ, কিরূপে বীজভিন্ন পদার্থে থাকিবে? (উত্তরপক্ষ) তাহা হইলে শালির একদেশবৃত্তিজাতি কিরূপে শালিভিন্ন পদার্থে থাকিবে? এই হেতু শালি ভিন্ন (যবাদি) হইতে অঙ্কুরের অনুৎপত্তির আপত্তি হইবে ॥২৮॥

তাৎপর্য :—পূর্বগ্রন্থে নৈয়ায়িক বৌদ্ধমত খণ্ডনে বলিয়াছেন 'অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্ন কার্যের প্রতি বীজত্বকে যদি কারণতার অবচ্ছেদক স্বীকার না করিয়া কুর্বদ্রূপত্বকে অবচ্ছেদক

স্বীকার করা হয় তাহা হইলে বীজভিন্ন হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি হউক। নৈয়ায়িক কর্তৃক প্রদত্ত এই দোষ উদ্ধার করিবার জন্য এখন বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—"বীজস্য বিশেষঃ কথমবীজে ভবিষ্যতীতি চেৎ।" বৌদ্ধ বীজগত অঙ্কুর কুর্বদ্রূপত্বরূপ বিশেষকে অঙ্কুরত্বা-বচ্ছিন্ন কার্যের প্রতি প্রয়োজক স্বীকার করেন। অবশ্য এই কুর্বদ্রূপত্ব সকল বীজে থাকে ইহা তাঁহাদের মত নহে। যে বীজব্যক্তি হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, সেই বীজব্যক্তিতে উক্ত বিশেষ থাকে ইহাই তাঁহাদের মত। সুতরাং তন্মতে বীজগত বিশেষ (কুর্বদ্রূপত্ব) থাকিলে তবেই ঐ বীজ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। সেইজন্য তিনি নৈয়ায়িকের পূর্বোক্ত উক্তির উপর আশঙ্কা করিতেছেন—বীজগত বিশেষ বীজে থাকে অবীজে থাকে না। অতএব অবীজ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তি হইতে পারে না। আশঙ্কার অভিপ্রায় এই যে —পূর্বে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর আপত্তি দিয়াছিলেন—অঙ্কুরত্বটি জন্যতাবচ্ছেদক হইয়া যদি বীজমাত্রবৃত্তিধর্মাবচ্ছিন্নকারণতা নিরূপিত কার্যতার অবচ্ছেদক না হয় তাহা হইলে বীজের সমবধানব্যতিরেকে কারণসমূহজন্যে (কার্য) বর্তমান থাকুক। এই আপত্তিতে আপাদক ছিল জন্যতাবচ্ছেদকত্ববিশিষ্ট বীজমাত্রবৃত্তিধর্মাবচ্ছিকারণতানিরূপিতকার্যতাবচ্ছেদকত্বের অভাব। এখন বৌদ্ধ বীজত্বরূপে বীজকে অঙ্কুরের প্রতি কারণ স্বীকার না করিলেও কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজকে কারণ স্বীকার করায় বীজমাত্রবৃত্তি কুর্বদ্রূপত্বটি কারণতার অবচ্ছেদক হইল, আর অঙ্কুরত্বটি জন্যতাবচ্ছেদক অথচ বীজমাত্রবৃত্তি যে কুর্বদ্রূপত্ব ধর্ম তাহার দ্বারা অবচ্ছিন্নকারণতানিরূপিতকার্যতার অবচ্ছেদক হওয়ায়, অঙ্কুরে উক্ত কার্যতাবচ্ছেদকত্বা-ভাব রূপ আপাদক থাকিল না। আপাদক না থাকিলে আপত্তি দেওয়া চলে না। কারণ আপাদকের দ্বারা আপাদ্যের আপত্তি দেওয়া হয়। আপাদকে আপাদ্যের ব্যাপ্তি থাকে। ব্যাপ্য না থাকিলে ব্যাপকের আরোপ কিরূপে সম্ভব। ব্যাপ্যের আরোপের দ্বারাই ব্যাপকের আরোপ করা হয়।

এই আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—'তর্হি শালের্বিশেষঃ কথমশালৌ স্যাদিত্য-শালেরঙ্কুরানুৎপত্তিপ্রসঙ্গঃ।' শালির বিশেষ বলিতে শালির একদেশবৃত্তি জাতি বা ধর্মকে বুঝায়। বৌদ্ধ শালিবীজব্যক্তি হইতে যে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, তাহার প্রতি কুর্বদ্রূপত্বকে যেমন প্রয়োজক (কারণতাবচ্ছেদক) বলেন সেইরূপ যবব্যক্তি হইতে অঙ্কুরোৎপত্তি স্থলেও যবব্যক্তিগত কুর্বদ্রূপত্বকে যবাঙ্কুরের প্রতি প্রয়োজক বলেন। কুর্বদ্রূপত্বটি সকল শালি-বীজব্যক্তিতে থাকে না কিন্তু যে যে শালিব্যক্তিক্ষণের অব্যবহিত পরক্ষণে অঙ্কুর জন্মায় সেই সেই শালিব্যক্তিতে বিদ্যমান থাকে। এইজন্য ঐ কুর্বদ্রূপত্বটি শালির একদেশবৃত্তি। আর উহাকেই শালির বিশেষ বলা হইয়াছে। এইরূপ যবব্যক্তিগত কুর্বদ্রূপত্ব ও যবের বিশেষ বুঝিতে হইবে। তাহা হইলে দেখা যাইতেছে একই কুর্বদ্রূপত্ব শালিব্যক্তি ও যবব্যক্তিতে থাকে। এইজন্য নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন শালির বিশেষ (কুর্বদ্রূপত্ব) কিরূপে অশালি যবাদিতে সম্ভব হয়। অর্থাৎ তোমরা (বৌদ্ধেরা) বলিতেছ বীজের

বিশেষ কিরূপে অবীজে থাকিবে? বীজের বিশেষ অবীজে থাকিতে পারে না—এইজন্য অবীজ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তি হইতে পারে না। ইহার উত্তরে আমরা (নৈয়ায়িকেরা) বলিব শালির বিশেষ কিরূপে অশালি অর্থাৎ যবাদিতে থাকিবে? শালির বিশেষ অশালিতে থাকিতে পারে না বলিয়া অশালি যবাদি হইতে তুল্যরূপে অঙ্কুরের অনুৎপত্তির আপত্তি হইবে। অভিপ্রায় এই যে শালির একদেশবৃত্তি কুর্বদ্রূপত্বটি তোমাদের (বৌদ্ধদের) মতে শালিত্বের অভাববান্ যে যব, সেই যববৃত্তি রূপ শালিত্বের যেমন ব্যভিচারী হয়, সেইরূপ বীজের একদেশবৃত্তি (কুর্বদ্রূপত্ব) ধর্মটিও বীজত্বের ব্যভিচারী অর্থাৎ বীজত্বাভাবের অধিকরণে সম্ভাবিত হওয়ায় উক্ত কুর্বদ্রূপত্বটি বীজ মাত্রে বর্তমান— ইহা সিদ্ধ হইতে পারে না। শালির একদেশ বৃত্তি পদার্থটি যদি শালি মাত্র বৃত্তি না হইয়া যবাদিতেও বিদ্যমান্ থাকে, তাহা হইলে তুল্যযুক্তিতে বীজের একদেশ বৃত্তি পদার্থটিও বীজমাত্রবৃত্তি না হইয়া বীজভিন্নেও সম্ভব হইতে পারে। সুতরাং বৌদ্ধ যে আশঙ্কা করিয়াছিল বীজের বিশেষ কিরূপে অবীজে থাকিবে? সেই আশঙ্কা নৈয়ায়িক কর্তৃক খণ্ডিত হইল ॥২৮॥

অশালিবদবীজেঽপ্যস্তো ভবতু বিশেষঃ, তথাপি বীজত্বৈ-কার্থসমবেত এবাসাবঙ্কুরং প্রতি প্রয়োজক ইতি চেন্ন, শালিত্ব-ব্যভিচারে শালিত্বৈকার্থসমবায়বদ্বীজত্বব্যভিচারে বীজত্বৈকার্থ-সমবায়েনাপি নিয়ন্তমশক্যত্বাৎ, অবিশেষাৎ ॥২৯॥

অনুবাদঃ—(পূর্বপক্ষ) শালিভিন্নে (যবাদিতে) ঐ (কুর্বদ্রূপত্ব) বিশেষ যেমন থাকে, সেইরূপ বীজ ভিন্নে ঐ বিশেষ থাকুক, তথাপি ঐ বিশেষ বীজত্বের সহিত এক অধিকরণে সমবেত হইয়াই অঙ্কুরের প্রতি জনকতাবচ্ছেদক। (উত্তরপক্ষ) না। তাহা বলিতে পার না। (কুর্বদ্রূপত্বে) শালিত্বের ব্যভিচার হওয়ায় যেমন শালিত্বের সহিত একাধিকরণে সমবায় সম্বন্ধেই কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট শালিই অঙ্কুরের (অঙ্কুরকার্যের) জনক—এইরূপ নিয়ম করা যায় না, সেইরূপ কুর্বদ্রূপত্বে বীজত্বের ব্যভিচার হওয়ায় বীজত্বের সহিত এক অধিকরণে সমবায় সম্বন্ধে কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্টবীজই অঙ্কুরের জনক এইরূপ নিয়ম করা যায়, যেহেতু (উভয়ত্র) অবিশেষ আছে অর্থাৎ শালিত্বের ব্যভিচার কুর্বদ্রূপত্বে যেমন আছে, সেইরূপ বীজত্বের ব্যভিচারও কুর্বদ্রূপত্বে আছে ॥২৯॥

তাৎপর্য ঃ—'অঙ্কুরের প্রতি বীজ কুর্বদ্রূপত্ব কারণতাবচ্ছেদক হয়'—বৌদ্ধদের এই সিদ্ধান্তের উপর নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন কুর্বদ্রূপত্বকে যদি কারণতাবচ্ছেদক বলা যায় অর্থাৎ

কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট বীজ যদি অঙ্কুরের প্রতি কারণ হয় তাহা হইলে কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট অবীজ হইতেও অঙ্কুরের উৎপত্তির আপত্তি হইবে। এখন বৌদ্ধ নৈয়ায়িক প্রদত্ত স্বপক্ষে দোষ পরিহার করিবার জন্য বলিতেছেন "অশালিবদবীজেঽপ্যসৌ……ইতি চেৎ"। অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্ব নামক বিশেষটি যেমন বীজে থাকে সেইরূপ বীজ ভিন্ন পদার্থেও থাকে। তথাপি অঙ্কুর কার্যের প্রতি কেবল কুর্বদ্রূপত্বকে প্রয়োজক অর্থাৎ অঙ্কুর কার্যতা নিরূপিত কারণতার অবচ্ছেদক বলিব না কিন্তু যেখানে বাস্তবিক পক্ষে বীজত্ব থাকে সেইখানে যে কুর্বদ্রূপত্ব থাকে, সেই কুর্বদ্রূপত্বাত্মক বিশেষকে উক্ত অঙ্কুরকার্যতানিরূপিতকারণতার অবচ্ছেদক বলিব। ফলত কুর্বদ্রূপত্ব বিশিষ্ট বীজই অঙ্কুরের জনক হইবে। বীজভিন্ন পদার্থ অঙ্কুরের কারণ হইবে না। যেহেতু বীজভিন্ন পদার্থে কুর্বদ্রূপত্বনামক বিশেষ থাকিলেও বীজভিন্নে বীজত্ব না থাকায় উক্ত কুর্বদ্রূপত্বটি বীজত্বৈকার্থসমবেত হয় না। সুতরাং বীজভিন্নপদার্থ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। ইহাই নৈয়ায়িকের প্রতি বৌদ্ধের বক্তব্য।

বৌদ্ধের এই প্রকার পরিহার বাক্যের উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। শালিত্ব ব্যভিচারে……নিয়ন্তুমশক্যত্বাৎ, অবিশেষাৎ।" অর্থাৎ শালিভিন্ন যবাদি বীজেও কুর্বদ্রূপত্ব থাকে, সেইজন্য কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বের ব্যভিচারী—শালিত্বের অভাবের অধিকরণ যে যবাদি তাহাতে বিদ্যমান্ হওয়ায় এইরূপ নিয়ম করা চলে না যে, যে কুর্বদ্রূপত্বটি শালিত্বের অধিকরণে থাকে (শালিত্বৈকার্থসমবেত) সেই কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্টই অঙ্কুরের জনক। যেহেতু যবত্বের অধিকরণে বিদ্যমান, যে কুর্বদ্রূপত্ব সেই কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট (যব) ও অঙ্কুরের জনক হয়। এইরূপ বীজত্বের ব্যভিচারী কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট (অবীজ) হইতে অঙ্কুর উৎপত্তিরও আপত্তি অবাধে হইবে। কারণ (যববৃত্তি) কুর্বদ্রূপত্ব যেমন শালিত্বের ব্যভিচারী হইয়াও (যবাঙ্কুর) অঙ্কুরজনকতার অবচ্ছেদক বা তাদৃশ কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট যব হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, সেইরূপ বীজভিন্ন পদার্থে ও কুর্বদ্রূপত্ব বিদ্যমান থাকায় বীজত্বের ব্যভিচারী হইলেও তাদৃশ কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট (অবীজ) হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হইবে।

উভয়ত্রই নির্বিশেষে ব্যভিচার আছে। কাজেই বীজত্বৈকার্থসমবেত কুর্বদ্রূপত্ব-বিশিষ্ট (বীজ) ই অঙ্কুরের জনক এইরূপ নিয়ম করা চলে না। এখানে দীধিতিকার বৌদ্ধমতের খণ্ডন প্রসঙ্গে মূলকারের (গ্রন্থকারের) অভিপ্রায় পরিষ্কার করিয়া বলিয়াছেন। যথা—যে কুর্বদ্রূপত্বে বাস্তবিক পক্ষে বীজত্বের একার্থ সমবায় আছে অর্থাৎ যেখানে এক আধারে যে কুর্বদ্রূপত্ব আছে এবং বস্তুত বীজত্ব ও আছে সেই কুর্বদ্রূপত্বই কি অঙ্কুরের প্রতি প্রয়োজক অথবা উক্ত বীজত্ববিশিষ্ট কুর্বদ্রূপত্বটি প্রয়োজক ? যদি বৌদ্ধ উক্ত কুর্বদ্রূপত্বকেই প্রয়োজক বলেন তাহা হইলে কুর্বদ্রূপত্ব শালিত্বের ব্যভিচারী হওয়ায় যেমন শালিত্বের একার্থসমবেত কুর্বদ্রূপত্বকে অঙ্কুরের প্রয়োজক বলা যায় না সেইরূপ কুর্বদ্রূপত্ব বীজত্বের ব্যভিচারী বলিয়া বীজত্বৈকার্থসমবেত কুর্বদ্রূপত্বই অঙ্কুরের প্রয়োজক এইরূপ নিয়ম ব্যাহত হয়। আর যদি বৌদ্ধ দ্বিতীয়পক্ষ অর্থাৎ বীজত্বের সহিত এক অধিকরণে

বর্তমান যে কুর্বদ্রূপত্ব বীজত্ববিশিষ্ট সেই কুর্বদ্রূপত্ব অঙ্কুরের প্রয়োজক (জনকতাবচ্ছেদক) এই কথা বলেন, তাহার উত্তরে আমরা (নৈয়ায়িক) বলিব—বিশিষ্টকে প্রয়োজক বলিলে বিশেষণকেও প্রয়োজক স্বীকার করিতে হয়। বিশেষণ প্রয়োজক হয় না অথচ বিশেষণবিশিষ্ট বিশেষ্য প্রয়োজক হয়—ইহা অসঙ্গত। যেমন মণির অভাব বিশিষ্ট বহ্নি, দাহের প্রতি প্রয়োজক (জনক) হইলে মণির অভাবও প্রয়োজক হয়। সুতরাং এখানেও বীজত্ববিশিষ্ট কুর্বদ্রূপত্ব অঙ্কুরের প্রতি প্রয়োজক হইলে বিশেষণ বীজত্বও প্রয়োজক হইবে। যদি বিশিষ্টকে বিশিষ্টত্বরূপে প্রয়োজক বল, বিশেষণটি বিশিষ্ট নয় বলিয়া প্রয়োজক হইবে না। তাহার উত্তরে বলিব—দেখ বীজত্ববিশিষ্টকুর্বদ্রূপত্বকে প্রয়োজক স্বীকার করায় বীজত্ব যেমন বিশেষণ হইয়াছে, সেইরূপ কুর্বদ্রূপত্বকে বিশেষণ করিয়াও কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট বীজত্বকে প্রয়োজক বলা যাইতে পারে। এমন কোন একপক্ষপাতী যুক্তি নাই, যাহাতে বীজত্ব বিশেষণই হইবে বিশেষ্য হইবে না। সুতরাং কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট-বীজত্বকেও প্রয়োজক স্বীকার করিতে হইবে। ঐরূপ স্বীকার করা অপেক্ষা কেবল বীজত্বকে প্রয়োজক বলিলে লাঘব হয়। আর তাছাড়া বীজত্ব সকলের প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং প্রত্যক্ষসিদ্ধ বীজত্বকে পরিত্যাগ করিয়া সকলের প্রত্যক্ষাগম্য কুর্বদ্রূপত্বকে প্রয়োজক বলা অপেক্ষা বীজত্বকে প্রয়োজক বলাই যুক্তি সঙ্গত ॥২৯॥

তস্মাদ্ যো যথাভূতো যথাভূতমাত্মনোঽন্বয়ব্যতিরেকাবনু-কারয়তি, তস্য তথাভূতস্যৈব তথাভূতে সামর্থ্যম্। তদ্বিশেষাস্তু কার্যবিশেষং প্রয়োজয়ন্তি শাল্যাদিবদিতি যুক্তমুৎপশ্যামঃ ॥৩০॥

অনুবাদ ঃ—সেই হেতু (কুর্বদ্রূপত্বরূপে কারণতা সিদ্ধ না হওয়ায়) যাদৃশপ্রকারবিশিষ্ট (কারণ) যে পদার্থ, যাদৃশপ্রকারবিশিষ্ট যে পদার্থকে (কার্য) নিজের (কারণের) অন্বয় (তৎসত্ত্বে তৎসত্তা) ও ব্যতিরেকের (তদসত্ত্বে তদসত্তা) অনুকরণ করায় (অর্থাৎ নিজের অন্বয় ও ব্যতিরেকের অনুসরণে প্রয়োজক হয়) তাদৃশপ্রকারবিশিষ্ট সেই পদার্থের, তাদৃশপ্রকারবিশিষ্ট পদার্থ-বিষয়ে সামর্থ্য (থাকে)। তাহার বিশেষ, শালি প্রভৃতির মত কার্যবিশেষকে প্রযুক্ত করে অর্থাৎ কার্যবিশেষের প্রয়োজক হয়—ইহাই যুক্তিযুক্ত বলিয়া মনে করি ॥৩০॥

তাৎপর্য ঃ—পূর্বোক্তরূপে নৈয়ায়িক বিস্তৃতভাবে কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজের সামর্থ্য খণ্ডন করিয়া এখন নিজের সিদ্ধান্ত বলিতেছেন। "তস্মাৎ" যেহেতু পূর্বকথিত যুক্তির দ্বারা কুর্বদ্রূপত্ব অসিদ্ধ হইল, সেই হেতু। কারণতার প্রত্যক্ষের প্রতি অন্বয় ও ব্যতিরেক সহকারী হইয়া থাকে। যেমন তন্তুতে পটের কারণতা নিশ্চয়ে পটে তন্তুর অন্বয় ও

ব্যতিরেকের জ্ঞান আবশ্যক। তদিতর কারণ সত্ত্বে তৎসত্ত্বে তৎসত্তাই অন্বয়। যেমন তন্তু ভিন্ন পটের অন্যান্য মাকু, তাঁতি প্রভৃতি যাবতীয় কারণ থাকিলে যদি তন্তু থাকে তাহা হইলে পটের উৎপত্তি হয়—এইজন্য পটে তন্তুর অন্বয় থাকিল। তদসত্ত্বে তদসত্তাই ব্যতিরেক। যেমন তন্তু না থাকিলে কখনই পট (বস্ত্র) উৎপন্ন হয় না—এইজন্য পটের অভাবে তন্তুর অভাবের ব্যতিরেক (তন্ত্বভাবব্যাপকীভূত অভাবের প্রতিযোগিত্ব) থাকিল। অতএব দেখা গেল কারণতার প্রত্যক্ষে অন্বয়ব্যতিরেকজ্ঞান অপেক্ষিত। অথবা বলা যাইতে পারে যাহা যাহার কার্য হয়, তাহা তাহার অন্বয় ও ব্যতিরেককে অনুকরণ অর্থাৎ অনুসরণ করে। যেমন ঐ পূর্বোক্ত দৃষ্টান্তস্থলে পট, তন্তুর অন্বয় ও ব্যতিরেককে অনুসরণ (অপেক্ষা) করে বলিয়া পট তন্তুর কার্য। কার্য কারণের অন্বয় ও ব্যতিরেকের অনুসরণ অর্থাৎ অপেক্ষা করে, কারণ সেই অপেক্ষার প্রয়োজক। এইজন্য কারণ, কার্যের অন্বয়-ব্যতিরেকের অনুকরণে প্রযোজক হয় অর্থাৎ কার্য যে অন্বয়ব্যতিরেককে অপেক্ষা করে, কারণ তাহাকে অপেক্ষা করায়। তাহা হইলে দাঁড়াইল—যাহা, যাহাকে নিজের অন্বয় ব্যতিরেকের অনুকরণ বা অপেক্ষা করায় তাহার তাহাতে সামর্থ্য আছে অর্থাৎ তাহা তাহার প্রতি কারণ হয়। যেমন—তন্তু, পটকে তন্তুর অন্বয়ব্যতিরেকের অনুকরণ করায় অর্থাৎ তন্তুর অন্বয়ব্যতিরেকের অপেক্ষা করায়; সেই জন্য তন্তুর পটকার্যে সামর্থ্য আছে বা তন্তু পটের কারণ হয়। কিন্তু এইরূপ বলিলে ও ঠিক হয় না। যেহেতু তন্তু দ্রব্যত্বরূপে অর্থাৎ তন্তু একটি দ্রব্য হিসাবে বা পদার্থত্বরূপে বা দ্রব্যত্বরূপে পটের প্রতি অন্বয় ও ব্যতিরেকের অনুকরণ করায় না। কেন না—দ্রব্যত্বরূপে ঘট ও একটি দ্রব্য বা দ্রব্যত্বরূপে জল ও একটি দ্রব্য। কিন্তু ঘট, পটের অন্বয় ব্যতিরেকে সাহায্য করে না বা ঘট জলের অন্বয় ব্যতিরেকে সাহায্য করে না। এইভাবে তন্তু তন্তুত্বরূপে পটের প্রতি দ্রব্যত্বরূপেও অন্বয় ব্যতিরেকের সহায়ক নয়। কারণ দ্রব্যত্ব দধিতে ও আছে। তন্তু তন্তুত্বরূপে ও দধির প্রতি নিজ অন্বয় ব্যতিরেকের সহায়ক নয়। সুতরাং বলিতে হইবে তন্তুটি তন্তুত্বরূপে পটত্বরূপে পটের প্রতি নিজ (তন্তু) অন্বয়ও ব্যতিরেকের অপেক্ষায় প্রয়োজক হয়। অর্থাৎ পট পটত্বরূপে তন্তুত্বরূপে তন্তুর অন্বয় ব্যতিরেককে অনুসরণ করে। আর তন্তুত্বরূপে তন্তু, পটত্বরূপে পটকে উক্ত অন্বয় ব্যতিরেকের অনুসরণ করায়। এইজন্য পটত্বরূপে পটের প্রতি তন্তুত্বরূপে তন্তুর সামর্থ্য, অন্যরূপে নয়। অতএব পটত্বাবচ্ছিন্ন কার্যের প্রতি তন্তুত্বাবচ্ছিন্নের কারণতা। এইরূপ অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্ন কার্যের প্রতি বীজত্বাবচ্ছিন্ন বীজেরই কারণতা। যেহেতু বীজ থাকিলে অন্য কারণসত্ত্বে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। বীজ না থাকিলে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না। এইরূপ অন্বয় ও ব্যতিরেক প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। সুতরাং অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্ন কার্যের প্রতি বীজত্বাবচ্ছিন্নেরই কারণতা, কুর্বদ্রূপত্বাবচ্ছিন্নের নহে। ইহাই মূলকার "তস্মাদ্ যো যথাভূতমাত্মনোঽন্বয়ব্যতিরেকাবনুকারয়তি তস্য তথাভূতস্যৈব তথাভূতে সামর্থ্যম্।" এই গ্রন্থের দ্বারা ব্যক্ত করিয়াছেন। "যঃ" অর্থাৎ যাহা,

যেমন বীজ। "যথাভূতঃ"—ইহার অর্থ—যেরূপ প্রকারবিশিষ্ট, যেমন বীজত্বরূপপ্রকারবিশিষ্ট। 'যথাভূতম্' যেরূপপ্রকারবিশিষ্টকে, যথা—অঙ্কুরত্ববিশিষ্টকে। "আত্মনঃ" নিজের অর্থাৎ বীজত্ববিশিষ্টের। "অন্বয়-ব্যতিরেকাবনুকারয়তি" অন্বয় ও ব্যতিরেককে অনুকরণ (অনুসরণ, অপেক্ষা) করায়। "তস্য তথাভূতস্যৈব" সেইরূপ প্রকারবিশিষ্ট সেই পদার্থের, যেমন বীজত্ববিশিষ্ট বীজেরই। "তথাভূতে" সেইপ্রকারবিশিষ্টবিষয়ে, যেমন অঙ্কুরত্ববিশিষ্টবিষয়ে "সামর্থ্য" জনকতা। বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরের প্রতি জনক। দ্রব্যত্বরূপে বা অন্যরূপে বীজ অঙ্কুরের প্রতি সমর্থ বা জনক নহে। আবার বীজ অঙ্কুরত্বরূপে অঙ্কুরের প্রতি জনক, দ্রব্যত্বাদিরূপে অঙ্কুরের প্রতি জনক নহে। কেন বীজত্বরূপে বীজ, অঙ্কুরত্বরূপে অঙ্কুরের প্রতি জনক, তাহা পূর্বে তন্তুত্বরূপে তন্তু পটত্বরূপে পটের প্রতি জনক—ইহা যেভাবে বুঝান হইয়াছে, এখানেও সেইরূপ বুঝিতে হইবে অর্থাৎ কেবল বীজ, অঙ্কুরের প্রতি জনক। এই কথা বলিলে যেরূপ দোষের প্রসঙ্গ হয়, বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরত্বরূপে অঙ্কুরের প্রতি জনক বলিলে সেই দোষের যেভাবে নিবৃত্তি হয় তাহা পূর্বোক্ত তন্তু ও পটের কার্যকারণতার রীতি অনুসরণ করিয়াই বুঝিতে হইবে। এই জন্যই মূলকারও "যো যমাত্মনোঽন্বয়ব্যতি-রেকাবনুকারয়তি তস্য তস্মিন্ সামর্থ্যম্" এইরূপ না বলিয়া "যো যথাভূতো" "যথাভূতম্" "তস্য তথাভূতে" ইত্যাদি রূপে উল্লেখ করিয়াছেন। মোট কথা মূলকার ইহাই বুঝাইতে চাহিয়াছেন যে—অঙ্কুরত্বরূপে অঙ্কুর, বীজত্বরূপে বীজের অন্বয় ও ব্যতিরেকের অপেক্ষা করে বলিয়া বীজত্বরূপে বীজই অঙ্কুরত্বরূপে অঙ্কুরের জনক। কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজ, অঙ্কুরত্ববিশিষ্টের জনক নয়। এখন শঙ্কা হইতে পারে যে, লোকে বীজ হইতে অঙ্কুরের উৎপাদন করিতে হয় ইহা জানে। ইহা জানিলেও শালির অঙ্কুর উৎপাদন করিবার জন্য তো যবের বীজ সংগ্রহ করে না বা যবের বীজ হইতে শালির অঙ্কুর উৎপন্ন হইতে দেখাও যায় না। অথচ পূর্বে যেভাবে কার্যকারণভাবের কথা বলা হইল তাহাতে যবের বীজেও বীজত্ব এবং শালির অঙ্কুরেও অঙ্কুরত্ব থাকায়, বীজত্বরূপে যবের বীজ হইতে অঙ্কুরত্বরূপে শালির অঙ্কুর উৎপন্ন হউক—এই আপত্তি হইয়া পড়ে। এই শঙ্কার নিবৃত্তির জন্য মূলকার বলিলেন—"তদ্‌ বিশেষাস্তু কার্যবিশেষং প্রয়োজয়ন্তি শাল্যাদিবদিতি যুক্তমুৎপশ্যামঃ।" অভিপ্রায় এই যে—পূর্বে যে বীজত্বরূপে বীজের অঙ্কুরত্বরূপে অঙ্কুরের প্রতি কারণতার কথা বলা হইয়াছে তাহা সামান্যভাবে অর্থাৎ সামান্য কার্যকারণভাবের কথা বলা হইয়াছে। তদ্ব্যতীত বিশেষ বিশেষভাবে কার্যকারণভাবও আছে এবং তাহারও লক্ষণ আছে। বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরত্ব-রূপে অঙ্কুরের প্রতি জনক ইহা সামান্যভাবে বুঝিতে হইবে। এইরূপে শালিবীজত্বরূপে শালিবীজ, শালি অঙ্কুরত্বরূপে শালিঅঙ্কুরের প্রতি কারণ; যববীজত্বরূপে যববীজ যবাঙ্কুরত্বরূপে যবাঙ্কুরের প্রতি কারণ। এইভাবে বিশেষ বিশেষ কার্যকারণভাব থাকায় যব বীজ হইতে শালিঅঙ্কুরের বা শালিবীজ হইতে যবাঙ্কুরের উৎপত্তির আপত্তি হইবে না। "তদ্বিশেষাঃ"—বীজের বিশেষ-শালি প্রভৃতি। "কার্যবিশেষং" অঙ্কুরবিশেষকে শালিঅঙ্কুর প্রভৃতিকে

"প্রয়োজয়ন্তি" প্রযুক্ত করে অর্থাৎ প্রয়োজক হয়। মোট কথা যাহা সামান্যরূপে সামান্য কার্যের প্রতি কারণ বলিয়া উল্লিখিত হয়, তাহা বিশেষরূপে, বিশেষ কার্যের প্রতি কারণ বলিয়া বুঝিতে হইবে। তাহা হইলে আর পূর্বোক্ত আপত্তি হইবে না ॥৩০॥

কস্য পুনঃ প্রমাণস্যায়ং ব্যাপারকলাপ ইতি চেন্ন, তদুৎপত্তিনিশ্চয়হেতোঃ প্রত্যক্ষানুপলম্ভাত্মকস্যেতি ক্রমঃ। অথ ন্যায়েন বিনা ন তে পরিতোষঃ, শৃণু তমপি তদা। যদঙ্কুরং প্রত্যপ্রয়োজকং ন তদ্ বীজজাতীয়ং, যথা শিলাশকলম্, অঙ্কুরং প্রত্যপ্রয়োজকং চ কুশূলনিহিতং বীজমভ্যুপেতং পরৈরিতি ব্যাপকানুপলব্ধিঃ প্রসঙ্গহেতুঃ ॥৩১॥

অনুবাদ :—(বৌদ্ধের প্রশ্ন) কোন্ প্রমাণের এই ব্যাপার সকল (বীজত্বই অঙ্কুরজনকতাবচ্ছেদক কুর্বদ্রূপত্ব নহে ইহা প্রতিপাদন)? [নৈয়ায়িকের উত্তর] কার্যকারণভাব নিশ্চয়ের হেতু যে অন্বয়ব্যতিরেক জ্ঞানের সহিত প্রত্যক্ষ, তাহারই (এই ব্যাপার) এইরূপ বলিব। ন্যায় (পরার্থানুমানজনক অবয়ব) ব্যতিরেকে যদি তোমার সন্তোষ না হয়, তাহা হইলে তাহাও (ন্যায়ও) শোন। যাহা অঙ্কুরের প্রতি প্রয়োজক নয় তাহা বীজজাতীয় (বীজত্ববিশিষ্ট) নহে, যেমন প্রস্তরখণ্ড। কুশূল (ধানের গোলা) স্থিত বীজ অঙ্কুরের প্রতি অপ্রয়োজক (অসমর্থ) ইহা অপরে (বৌদ্ধ) স্বীকার করে, এইজন্য ব্যাপকের (অঙ্কুরের প্রয়োজকত্বরূপ বীজত্বব্যাপকের) অনুপলব্ধিই প্রসঙ্গানুমানের হেতু হয় ॥৩১॥

তাৎপর্য :—পূর্ব পূর্ব গ্রন্থে নৈয়ায়িক দেখাইয়া আসিয়াছেন—অঙ্কুরকার্যের প্রতি বীজত্বই কারণতার অবচ্ছেদক কুর্বদ্রূপত্ব নহে। এখন বৌদ্ধ জিজ্ঞাসা করিতেছেন কোন প্রমাণের দ্বারা তোমরা (নৈয়ায়িকেরা) বীজত্বই কারণতাবচ্ছেদক কুর্বদ্রূপত্ব নহে সাধন করিলে? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তদুৎপত্তিনিশ্চয়হেতোঃ……ক্রমঃ" অর্থাৎ অন্বয় ও ব্যতিরেক জ্ঞানের সহিত প্রত্যক্ষের দ্বারা কার্যকারণভাবের নিশ্চয় করিয়াছি—ইহাই আমরা (নৈয়ায়িক) বলিব। মূলে "তদুৎপত্তিনিশ্চয়হেতোঃ" "তস্মাদুৎপত্তিঃ" এইরূপ পঞ্চমী তৎপুরুষ সমাস করিয়া 'তদুৎপত্তেঃ নিশ্চয়ঃ, তস্য হেতুঃ" ষষ্ঠী তৎপুরুষ সমাসের দ্বারা "তদুৎপত্তিনিশ্চয়হেতোঃ" পদটি সিদ্ধ হইয়াছে। তস্মাৎ অর্থাৎ কারণাদুৎপত্তিঃ। তদুৎপত্তিশব্দের প্রকৃত অর্থ কার্যকারণভাব। বৌদ্ধেরা কার্যকারণভাবরূপ অর্থ বুঝাইতে 'তদুৎপত্তি' শব্দ প্রয়োগ করিয়া থাকেন। গ্রন্থকার তাঁহাদের মত খণ্ডন করিতেছেন বলিয়া সেইরূপ পারিভাষিক শব্দ প্রয়োগ করিয়াছেন। অতএব "তদুৎপত্তিনিশ্চয়হেতোঃ"

পদের অর্থ হইল কার্যকারণভাবের নিশ্চয়ের যে হেতু তাহার। মূলে—"প্রত্যক্ষানুপলম্ভাত্মকস্ত" এই বাক্যাংশের ঘটক 'প্রত্যক্ষ' পদের অর্থ কারণের অন্বয়ে কার্যের প্রত্যক্ষ অর্থাৎ অন্বয়জ্ঞান। 'অনুপলম্ভ' পদের অর্থ কারণের অভাবে কার্যের অভাবের উপলব্ধি অর্থাৎ ব্যতিরেক জ্ঞান। তাহা হইলে "প্রত্যক্ষানুপলম্ভাত্মকস্ত" এই বাক্যাংশের অর্থ হইল অন্বয়-ব্যতিরেক জ্ঞানের। বৌদ্ধ প্রশ্ন করিয়াছিলেন, কোন প্রমাণের দ্বারা বীজত্বের অঙ্কুর-কারণতাবচ্ছেদকত্ব নিশ্চয় করিলে? তাহার উত্তরে মূলকারের উক্ত বাক্যের অর্থ হইল—কার্যকারণভাবনিশ্চয়ের হেতু অন্বয়ব্যতিরেকজ্ঞানের দ্বারা। কিন্তু অন্বয়ব্যতিরেকজ্ঞান কোন প্রমাণের অন্তর্গত নহে। সুতরাং মূলকারের উক্ত উত্তরবাক্য অসঙ্গত হইয়া পড়ে। এই জন্য দীধিতিকার "তথা চান্বয়ব্যতিরেকগ্রহসধ্রীচীনস্য প্রত্যক্ষস্যেত্যর্থঃ" অর্থাৎ অন্বয়ব্যতিরেকজ্ঞান সহিত প্রত্যক্ষ প্রমাণের উক্ত ব্যাপার (বীজত্বের অঙ্কুরজনকতাবচ্ছেদকত্ব-নিশ্চয়রূপ ব্যাপার) এইরূপ ব্যাখ্যা করিলেন। তাহা হইলে ফলিত অর্থ হইল এই যে অন্বয়ব্যতিরেকজ্ঞানের সহিত প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারা কার্যকারণভাব নিশ্চয় হয়। সেই কার্যকারণভাবে অঙ্কুরত্বরূপে অঙ্কুর-কার্যের প্রতি বীজত্বরূপে বীজ কারণ; কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজ কারণ নহে—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য। এখন যদি বৌদ্ধ অথবা অপর কেহ বলেন—বাদ, জল্প বা বিতণ্ডা যে কোন কথায় ন্যায় প্রদর্শন করিতে হয়। বিবাদ স্থলে ন্যায় প্রদর্শনই বাদী, ও প্রতিবাদীর কর্তব্য। ন্যায় হইতেছে যে বাক্যসমূহ হইতে অপরের (মধ্যস্থের বাদীর) অনুমিতি জন্মে সেই বাক্যসমূহ। উক্ত বাক্যসমূহের এক একটি বাক্যকে ন্যায়াবয়ব বলে। এখানে মূলকার কেবলমাত্র অন্বয় ব্যতিরেক জ্ঞান সহিত প্রত্যক্ষ প্রমাণের বর্ণনা করিয়াছেন, কোন ন্যায় দেখাইলেন না। ইহার উত্তরেই মূলকার বলিয়াছেন—"অথ ন্যায়েন······প্রসঙ্গহেতুঃ"। অর্থাৎ যদি ন্যায়ের প্রদর্শন শুনিতে চাও তাহা হইলে বলিতেছি শোন। "যাহা অঙ্কুরের প্রতি অপ্রয়োজক তাহা বীজজাতীয় নহে, যেমন প্রস্তরখণ্ড" (উদাহরণবাক্য)। কুশূলস্থিতবীজ অঙ্কুরের প্রতি অপ্রয়োজক ইহা বৌদ্ধের স্বীকৃত। এইজন্য ব্যাপকানুপলব্ধিরূপ প্রসঙ্গহেতু হইল (উপনয়বাক্য)। যদি ও ন্যায়মতে প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ, উপনয় ও নিগমন—এই পাঁচটি অবয়ব, তথাপি গ্রন্থকার এখানে বৌদ্ধমত খণ্ডনে বৌদ্ধের মতানুসারে উদাহরণ ও উপনয় নামক দুইটি অবয়ব প্রদর্শন করিয়াছেন। যাহা হউক পূর্বোক্ত দুইটি ন্যায়াবয়বের দ্বারা গ্রন্থকার কিরূপে বৌদ্ধমত খণ্ডন করিলেন তাহাই এখন দেখা যাক্। যাহা অঙ্কুরের প্রতি প্রয়োজক নহে তাহা বীজজাতীয় নহে। যেমন প্রস্তর খণ্ড। এই উদাহরণ বাক্য হইতে বুঝা যাইতেছে যে অঙ্কুরাপ্রয়োজকত্ব অর্থাৎ অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বাভাবটি হেতু আর বীজজাতীয়ত্বাভাব বা বীজত্বাভাব সাধ্য। উক্ত হেতুর দ্বারা বীজত্বাভাব সাধিত হইবে। উক্ত হেতুর ব্যভিচার নাই। এখন বৌদ্ধেরা কুশূলস্থ বীজকে অঙ্কুরের প্রতি অপ্রয়োজক বলেন। তাহাতে আপত্তি (তর্ক) হইবে যে কুশূলস্থ বীজ যদি অঙ্কুরের প্রতি অপ্রয়োজক হয়, তাহা হইলে উহা

বীজজাতীয় না হউক। এই তর্কে অঙ্কুরাপ্রয়োজকত্বটি আপাদক এবং বীজজাতীয়ত্বাভাব আপাদ্য। তর্কে আপাদ্যাভাবের নিশ্চয় থাকে। আপাদ্যাভাবের নিশ্চয়ের দ্বারা আপাদকের অভাব নিশ্চয় করাই তর্কের ফল। কুশূলস্থবীজে বীজজাতীয়ত্বাভাবরূপ যে আপাদ্য তাহার অভাব অর্থাৎ বীজজাতীয়ত্বের নিশ্চয় উভয়মতেই (বাদী ও প্রতিবাদি মতে) আছে। আপাদ্যাভাবটি আপাদকের অভাবের ব্যাপ্য, আর আপাদকাভাব আপাদ্যাভাবের ব্যাপক। ব্যাপ্যবত্তা জ্ঞানের দ্বারা পক্ষে ব্যাপকবত্তার বা ব্যাপকের জ্ঞান হয়। সুতরাং কুশূলস্থবীজ-রূপ পক্ষে বীজজাতীয়ত্ব নিশ্চয়ের দ্বারা অঙ্কুরাপ্রয়োজকত্বাভাব অর্থাৎ অঙ্কুরপ্রয়োজকত্ব সিদ্ধ হইবে। অতএব কুশূলস্থবীজ অঙ্কুরের প্রয়োজক ইহা সিদ্ধ হওয়ায় বীজত্বই যে অঙ্কুরজনক-তাবচ্ছেদক তাহা সিদ্ধ হইল। ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য। মূলে আছে "অঙ্কুরং প্রত্য-প্রয়োজকং চ কুশূলনিহিতং বীজমভ্যুপেতং পরৈরিতি ব্যাপকানুপলব্ধিঃ প্রসঙ্গহেতুঃ।" ইহার অর্থ—অপরে অর্থাৎ বৌদ্ধ কুশূলস্থিত বীজকে অঙ্কুরের প্রতি অপ্রয়োজক স্বীকার করে এই হেতু ব্যাপকের অনুপলব্ধিরূপ প্রসঙ্গ হেতু হইল।

অভিপ্রায় এই বৌদ্ধেরা প্রসঙ্গানুমান ও বিপর্যয়ানুমান—এই দুই প্রকার অনুমানের দ্বারা সাধ্যসাধন করেন। প্রসঙ্গানুমান বলিতে ব্যতিরেক মুখে ব্যাপ্তির দ্বারা যে সাধ্য-জ্ঞান তাহা। (ইহা দীধিতিকারের মতানুসারে)। যেমন এইস্থলে নৈয়ায়িকের সাধনীয় হইতেছে অঙ্কুরপ্রয়োজকত্ব; আর সাধন হইতেছে বীজত্ব। সুতরাং ব্যতিরেকমুখে ব্যাপ্তি হইবে—যাহাতে অঙ্কুরপ্রযোকজত্ব নাই অথবা যাহা অঙ্কুরপ্রয়োজক নয় তাহাতে বীজত্ব নাই বা তাহা বীজজাতীয় নহে। আর বিপর্যয়ানুমান হইতেছে অন্বয়-ব্যাপ্তির দ্বারা অনুমান। বৌদ্ধ ব্যাপ্তিজ্ঞান বা পরামর্শকে অনুমান বলেন না কিন্তু সাধ্যবিশিষ্ট পক্ষ বা পক্ষে সাধ্যজ্ঞানের সারূপ্যকে অনুমান বলেন। প্রকৃতস্থলে অঙ্কুর প্রয়োজকত্বটি সাধ্য এবং বীজত্ব হেতু হওয়ায় অন্বয়ব্যাপ্তি অর্থাৎ বিপর্যয় হইতেছে—যাহা বীজ তাহা অঙ্কুরের প্রয়োজক। যেমন সহকারিকারণসমূহসম্বলিত বীজ। এই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা নৈয়ায়িক, "বীজমাত্রই অঙ্কুরপ্রয়োজক" ইহা সাধনদ্বারা 'কুর্বদ্রূপত্ব-বিশিষ্টই অঙ্কুরের প্রয়োজক' এই প্রকার বৌদ্ধমত খণ্ডন করিতে যত্নপর হইয়াছেন। এই গ্রন্থে গ্রন্থকার প্রসঙ্গানুমানের উদ্দেশ্যে প্রসঙ্গহেতুর কথা বলিয়াছেন। যেমন—বীজত্বের ব্যাপক অঙ্কুরপ্রয়োজকত্ব, সেই ব্যাপকের অনুপলব্ধি অর্থাৎ অনুপলব্ধির বিষয় যে অভাব অর্থাৎ অঙ্কুর প্রয়োজকত্বাভাব। অনুপলব্ধি বলিতে উপলব্ধি অর্থাৎ জ্ঞানের অভাবকেই বুঝায়। তাহা হইলে মূলের "ব্যাপকানুপলব্ধিঃ" পদের অর্থ হয় ব্যাপকের (বীজত্বের ব্যাপক যে অঙ্কুরপ্রয়োজকত্ব তাহার) জ্ঞানের অভাব অর্থাৎ অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বজ্ঞানের অভাব। কিন্তু এই অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বজ্ঞানের অভাবটি হেতু হয় না। কারণ অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বজ্ঞানের অভাব যেখানে থাকে সেখানে বীজত্বের অভাব থাকে—এইরূপ নিয়ম করা যায় না। বীজেও কোন লোকের অঙ্কুরপ্রয়োজকত্ব জ্ঞান নাও থাকিতে পারে। কিন্তু

অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বাভাবকেই হেতু (প্রসঙ্গহেতু) বলিতে হইবে। এইজন্য দীধিতিকার অনুপলব্ধির অর্থ করিয়াছেন "অনুপলব্ধি বিষয়োঽভাবঃ"। যেমন প্রস্তরখণ্ডের অঙ্কুরপ্রয়োজকত্ব উপলব্ধ হয় না। সেই জন্য সেখানে অনুপলব্ধির দ্বারা অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বের অভাবই অনুমিত হয় (ইহা বৌদ্ধমতানুসারে বলা হইয়াছে।)। আর সেই প্রস্তরখণ্ডে বীজত্বাভাব প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। সুতরাং "যেখানে যেখানে অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বের অভাব থাকে সেখানে সেখানে বীজত্বের অভাব থাকে" এইরূপ প্রসঙ্গের দ্বারা বৌদ্ধেরা যদি কুশূলস্থবীজে অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বাভাব স্বীকার করে তাহা হইলে তাহাদের মতে উক্ত বীজে বীজত্ব না থাকুক—এই প্রকার বীজত্বাভাবের আপত্তি করা হইয়াছে। বৌদ্ধ কখনই কুশূলস্থবীজে বীজত্বাভাবের অস্তিত্ব ইষ্টাপত্তি করিয়া লইতে পারিবেন না। অতএব তাঁহাকে উক্তবীজে বীজত্ব স্বীকার করিলে অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বও স্বীকার করিতে হইবে—ইহাই মূলকারের অভিপ্রায়। পরগ্রন্থে এই অভিপ্রায় আরও দৃঢ় হইবে ॥৩১॥

বিপর্যয়ে কিং বাধকমিতি চেৎ, অঙ্কুরস্য জাতিপ্রতিনিয়মাকস্মিকত্বপ্রসঙ্গ ইত্যুক্তম্। বীজত্বং তস্য প্রত্যক্ষসিদ্ধমশক্যাপহ্নবমিতি চেৎ, অস্তু তর্হি বিপর্যয়ঃ, যদ্ বীজং তদঙ্কুরং প্রতি প্রয়োজকং, যথা সামগ্রীমধ্যমধ্যাসীনং বীজম্, বীজং চেদং বিবাদাস্পদমিতি স্বভাবহেতুঃ ॥৩২॥

অনুবাদ :—(পূর্বপক্ষ) বিপক্ষে (যাহা অঙ্কুরের প্রয়োজক নহে তাহা বীজজাতীয় নহে—ইহার বিপক্ষে অর্থাৎ বীজ অঙ্কুরের অপ্রয়োজক হউক—এইরূপ বিপক্ষে) বাধক কি? (সিদ্ধান্ত) অঙ্কুরের (বীজজাতীয় হইতে) যে অঙ্কুরত্বজাতিবিশিষ্টরূপে ব্যবস্থা তাহার আকস্মিকত্ব প্রসঙ্গ হয় অর্থাৎ যদি অঙ্কুরের উৎপত্তির ব্যবস্থা না থাকিত তাহা হইলে তাহা নির্নিমিত্ত হইত (এইরূপ বিপক্ষবাধক তর্ক আছে)—ইহা পূর্বে বলা হইয়াছে (২৭ সংখ্যক গ্রন্থে)। (পূর্বপক্ষ) যাহা হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় তাহার বীজত্ব প্রত্যক্ষসিদ্ধ, অতএব উহার অপলাপ করা যায় না। (উত্তর) তাহা হইলে 'যাহা বীজ তাহা অঙ্কুরের প্রতি প্রয়োজক' এইরূপ বিপর্যয় অনুমান হউক। যেমন সামগ্রীমধ্যস্থিত বীজ। বিবাদের বিষয় (কুশূলস্থবীজ) এই পদার্থটি বীজ এইরূপ পক্ষধর্মতাশালী হেতু ॥৩২॥

তাৎপর্য :—পূর্বগ্রন্থে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের বিরুদ্ধে প্রসঙ্গানুমানের উল্লেখ করিয়াছেন—"যাহা অঙ্কুরের প্রয়োজক নহে তাহা বীজজাতীয় নহে।" ইহার উত্তরে বৌদ্ধ এখন

বলিতেছেন "বিপর্যয়ে কিং বাধকমিতি চেৎ" অর্থাৎ তোমরা (নৈয়ায়িকেরা) যে অনুমান প্রয়োগ করিয়াছ তাহার বিপক্ষে বাধক কি? প্রতিবাদী যদি বলে যাহা অঙ্কুরের প্রয়োজক নয়, তাহাও বীজ হউক্—অর্থাৎ অঙ্কুরাপ্রয়োজকও বীজ হউক এইরূপ বিপক্ষে তর্ক হইলে তাহার বাধক কি? নৈয়ায়িক অঙ্কুরের অপ্রয়োজকে বীজত্বের অভাব থাকে অর্থাৎ যাহা অঙ্কুরের অপ্রয়োজক তাহা বীজ নয় এইরূপ ব্যাপ্তি বলিয়াছিলেন, বৌদ্ধ তাহার বিপক্ষে অঙ্কুরাপ্রয়োজক ও বীজ হউক এইরূপ তর্কের অবতারণা করিলেন। এই তর্কের বাধক প্রদর্শন না করিলে নৈয়ায়িকের পূর্বোক্ত 'অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বাভাববান্ বীজত্বাভাববান্—' এই প্রসঙ্গানুমান সিদ্ধ হইবে না। এইজন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"অঙ্কুরস্য জাতিপ্রতিনিয়মাকস্মিকত্বপ্রসঙ্গ ইত্যুক্তম্।" এখানে অঙ্কুরের জাতির প্রতিনিয়ম বলিতে অঙ্কুর বীজজাতীয় হইতেই উৎপন্ন হয় এইরূপ ব্যবস্থা যাহা লোকে সিদ্ধ আছে তাহা। তাহার আকস্মিকত্ব নির্নিমিত্তত্ব অর্থাৎ বীজভিন্ন হইতে অথবা বিনা কারণে অঙ্কুরের উৎপত্তির প্রসঙ্গ অর্থাৎ আপত্তি হয়। পূর্ব (২৭ সংখ্যক) গ্রন্থে মূলকার বলিয়াছিলেন—"তথাহি কার্যগতমঙ্কুরত্বং প্রতি বীজত্বস্যাপ্রয়োজকত্বে অবীজাদপি তদুৎপত্তিপ্রসঙ্গঃ"। এখানে তাহাই স্মরণ করাইয়া দিতেছেন—"ইত্যুক্তম্" বলিয়া। সুতরাং 'বীজ অঙ্কুরাপ্রয়োজক হউক্' বৌদ্ধের এইরূপ বিপক্ষতর্কের বাধকরূপে নৈয়ায়িকের তর্ক হইল 'বীজ যদি অঙ্কুরের প্রতি প্রয়োজক না হয়, তাহা হইলে অবীজ হইতেও অঙ্কুরের উৎপত্তি হউক'। এই তর্কটি বৌদ্ধের তর্কের মূলে যে ব্যাপ্তি আছে, সেই ব্যাপ্তির বাধক। বৌদ্ধের তর্ক হইয়াছিল 'অঙ্কুরের অপ্রয়োজক বীজ হউক' এই তর্কে আপাদক অঙ্কুরাপ্রয়োজকত্ব, এবং আপাদ্য বীজত্ব *। তাহা হইলে বীজত্বের ব্যাপ্তি অঙ্কুরাপ্রয়োজকত্বে আছে অর্থাৎ যেখানে সেখানে অঙ্কুরাপ্রয়োজকত্ব থাকে সেখানে সেখানে বীজত্ব থাকে। এইরূপ ব্যাপ্তির বাধক হইল নৈয়ায়িকের অবতারিত তর্ক। অবীজ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তি হউক্। এই তর্কের দ্বারা বীজে অঙ্কুরোৎপত্তির প্রয়োজকত্ব সিদ্ধ হয়। কারণ তর্কে আপাদ্যাভাবের নিশ্চয়ের দ্বারা আপাদকের অভাবের নিশ্চয় হয়। নৈয়ায়িকের তর্কে আপাদ্য হইতেছে (নির্নিমিত্ত অঙ্কুরোৎপত্তি অথবা) বীজভিন্নে অঙ্কুরোৎপত্তি, আর আপাদক হইতেছে বীজভিন্নে অঙ্কুরপ্রয়োজকতা। বীজভিন্নে যে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না তাহা বৌদ্ধও স্বীকার করেন। সুতরাং আপাদ্যাভাবের নিশ্চয় সকলেরই আছে, তাহার দ্বারা বীজভিন্নের অঙ্কুর প্রয়োজকতার অভাবই সিদ্ধ হয়। বীজভিন্নমাত্রেই অঙ্কুরপ্রয়োজকতার অভাব সিদ্ধ হইলে বীজেই অঙ্কুরপ্রয়োজকতা সিদ্ধ হইবে। তাহা হইলে বীজভিন্নে অঙ্কুরাপ্রয়োজকত্ব আছে অথচ বীজভিন্নে বীজত্ব না থাকায় বৌদ্ধোক্ত তর্কের মূলীভূত ব্যাপ্তিতে ব্যভিচার জ্ঞান হওয়ায় উক্ত ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইতে পারে না। ফলে বৌদ্ধোক্ত তর্কও বাধিত হইয়া যায়। নৈয়ায়িকের

* এই আপাদক ও আপাদ্যের কথা এবং তর্কের মূলে যে ব্যাপ্তি থাকে তাহা পূর্বে উল্লিখিত হইয়াছে।

এইরূপ উক্তির উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"বীজত্বং তস্য প্রত্যক্ষসিদ্ধমশক্যাপহ্নবমিতি চেৎ"। অর্থাৎ অঙ্কুরকার্যের যাহা পূর্ববর্তী তাহার বীজত্ব প্রত্যক্ষসিদ্ধ, উহা অপলাপ করা যায় না। অবীজ হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি হউক এইরূপ নৈয়ায়িকের আপত্তি হইতে পারে না। যাহা হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় তাহাতে যে বীজত্ব থাকে ইহা যখন সকলের প্রত্যক্ষসিদ্ধ তখন অবীজ হইতে অঙ্কুরের আপত্তি হইতে পারে না। বৌদ্ধের এইরূপ উক্তির উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"অস্তু তর্হি বিপর্যয়ঃ যদ্বীজং তদঙ্কুরং প্রতি প্রয়োজকং, যথা সামগ্রীমধ্যমধ্যাসীনং বীজম্, বীজং চেদং বিবাদাধ্যাসিতমিতি স্বভাবহেতুঃ" অর্থাৎ বৌদ্ধেরা যখন অঙ্কুর প্রয়োজকের বীজত্ব প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিতেছে তখন বিপর্যয় (অন্বয়ব্যাপ্তি) হইবে। যথা :—যাহা বীজ, তাহা অঙ্কুরপ্রয়োজক। যেমন কারণসমূহসম্বলিত বীজ। বিবাদের বিষয় কুশূলস্থবীজও বীজ। এইভাবে স্বভাবহেতু অর্থাৎ অনুমাপকহেতু অথবা বীজত্বটি স্বভাবহেতু। বৌদ্ধেরা প্রসঙ্গ অনুমান ও বিপর্যয় অনুমানের দ্বারা সাধ্য সাধন করেন। সেইজন্য মূলকার ও তাঁহাদের মত অবলম্বন করিয়াই তাঁহাদের মত খণ্ডন করিতে উদ্যত হইয়াছেন। পূর্বগ্রন্থে মূলকার প্রসঙ্গানুমান দেখাইয়াছিলেন—যাহা অঙ্কুরের প্রয়োজক নয় তাহা বীজ নয় অথবা যেখানে অঙ্কুরপ্রয়োজকত্ব নাই সেখানে বীজত্ব নাই ; যেমন শিলায়। প্রসঙ্গানুমানটি ব্যতিরেক ব্যাপ্তির দ্বারা অনুমান তাহা পূর্বেই উল্লেখ করা হইয়াছে। এখন গ্রন্থকার বিপর্যয় অনুমান অর্থাৎ অন্বয়ব্যাপ্তিমুখে অনুমান প্রদর্শন করিতেছেন, যথা :—যাহা বীজ তাহা অঙ্কুরের প্রতি প্রয়োজক। যেমন সমস্ত কারণযুক্ত ক্ষেত্রস্থ বীজ। বৌদ্ধ ক্ষেত্রস্থ বীজের অঙ্কুরপ্রয়োজকতা স্বীকার করেন। এইজন্য গ্রন্থকার ক্ষেত্রস্থ বীজকে দৃষ্টান্তরূপে প্রদর্শন করিয়াছেন। ন্যায়মতে সমস্ত কারণ সম্বলিত হইলে সাধারণত অব্যবহিত পরক্ষণে কার্য উৎপন্ন হয়। এইজন্য 'সামগ্রীমধ্যমধ্যাসীনম্' এইরূপ বীজের বিশেষণ বলিয়াছেন। সামগ্রীর অর্থ কারণসমূহ, অর্থাৎ এখানে বীজাতিরিক্ত অঙ্কুরের সমস্ত কারণ, তাহার মধ্যে অবস্থিত বীজ। ঐ বীজ অবশ্যই অঙ্কুরের প্রয়োজক হয়। উহাতে বীজত্বও আছে এবং অঙ্কুরের প্রয়োজকত্বও আছে। এইভাবে দৃষ্টান্তে ব্যাপ্তি সিদ্ধ হওয়ায় বিবাদের বিষয় কুশূলস্থ বীজে বীজত্বহেতু থাকায়, সেখানেও অঙ্কুর-প্রয়োজকত্ব সিদ্ধ হইবে। ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য। এখানে বীজত্ব হেতুটিকে স্বভাবহেতু বলা হইয়াছে। এখানে দীধিতিকার স্বভাবহেতু শব্দের অর্থ করিয়াছেন অনুমাপক হেতু। বৌদ্ধমতে হেতুতে যে সাধ্যের ব্যাপ্তি থাকে তাহা স্বাভাবিক। এইজন্য তাঁহাদের মতে যে হেতুতে বাস্তবিক ব্যাপ্তি থাকে তাহাকেই স্বভাবহেতু বলে। আর যে হেতুতে বাস্তবিক ব্যাপ্তি থাকে তাহা অনুমাপক হয়। অবশ্য অনুমান হইতে গেলে হেতুতে যেমন ব্যাপ্তি থাকা প্রয়োজন, সেইরূপ হেতুটির পক্ষে থাকাও প্রয়োজন অর্থাৎ ব্যাপ্তি ও পক্ষধর্মতাবিশিষ্ট হেতুই অনুমাপক হইয়া থাকে। প্রকৃত স্থলে যেখানে যেখানে বীজত্ব থাকে সেখানে সেখানে অঙ্কুরপ্রয়োজকত্ব থাকে, যেমন ক্ষেত্রস্থ বীজে—এইরূপে দৃষ্টান্তে ব্যাপ্তি দেখান হইয়াছে। আর "বিবাদের

বিষয় কুশূলস্থ বীজটিও বীজ" এইরূপ উক্তির দ্বারা উক্ত বীজত্ব হেতুটি যে কুশূলস্থবীজরূপ পক্ষে বিদ্যমান তাহা সিদ্ধ হওয়ায়, বীজত্ব হেতুটি ব্যাপ্তি ও পক্ষধর্মতাবিশিষ্ট হইল। সুতরাং উহা স্বভাবহেতু অর্থাৎ অনুমাপক হেতু হইল। শঙ্কর মিশ্র এই বীজত্বহেতুটিকে স্বভাবহেতু বলিতে তাদাত্ম্যহেতু এইরূপ অর্থে গ্রহণ করিয়াছেন। যেমন "অয়ং বৃক্ষঃ শিংশপাত্বাৎ" এইস্থলে শিংশপাত্বটি বৃক্ষস্বভাব বলিয়া বৃক্ষের সহিত তাহার তাদাত্ম্য থাকায় উহাকে তাদাত্ম্যহেতু বলা হয়। সেইরূপ প্রকৃত স্থলে বীজত্ব হেতুটিও অঙ্কুরপ্রয়োজকত্বস্বভাব হওয়ায় উহা স্বভাবহেতু বা তাদাত্ম্য হেতু। এইভাবে নৈয়ায়িক বীজত্ববিশিষ্ট বীজেরই অঙ্কুরপ্রয়োজকতা সাধন করায় ফলত বৌদ্ধের কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট বীজের অঙ্কুর প্রয়োজকতা খণ্ডিত হইল ॥৩২॥

অঙ্কুরস্য (হি) জাতিপ্রতিনিয়মো ন তাবন্নির্নিমিত্তঃ, সার্বত্রিকত্বপ্রসঙ্গাৎ। নাপ্যন্যনিমিত্তঃ, তথাভূতস্য তস্যাভাবাৎ। সেয়ং নিমিত্তবত্তা বিপক্ষান্নিবর্তমানা[১] স্বব্যাপ্যমাদায় বীজপ্রয়োজকতায়ামেব বিশ্রাম্যতীতি প্রতিবন্ধসিদ্ধিঃ ॥৩৩॥

অনুবাদ :—অঙ্কুরের যে অঙ্কুরত্বজাতির ব্যবস্থা অর্থাৎ অঙ্কুর কার্যেই অঙ্কুরত্ব জাতি থাকে অন্যত্র থাকে না এইরূপ যে ব্যবস্থা দেখা যায় তাহা নিষ্কারণ হই:তে পারে না। (অঙ্কুর নিষ্কারণ হইলে) অঙ্কুর জাতিটি কার্যমাত্রে অবৃত্তি হইত। অঙ্কুরে অঙ্কুরত্ব জাতিটি বীজত্ব ভিন্ন (কুর্বদ্রূপত্বাদি) নিমিত্তকও হইতে পারে না যেহেতু অঙ্কুরত্ববিশিষ্টের সেইরূপ নিয়ামক অপ্রামাণিক। কার্যমাত্রবৃত্তি জাতিত্ব সনিমিত্তত্বব্যাপ্য হইয়া থাকে—(এইরূপে) সেই এই কার্যমাত্রবৃত্তিজাতিত্বের সাধ্য যে নিমিত্তবত্তা, তাহা নিজের ব্যাপ্য কার্যমাত্রবৃত্তিজাতিত্বকে অবলম্বন করিয়া বিপক্ষ নির্নিমিত্ত হইতে নিবৃত্ত হইয়া (অঙ্কুরের অঙ্কুরত্বজাতিটির) বীজপ্রয়োজ্যত্বে পর্যবসিত হয় অর্থাৎ বীজের অঙ্কুরপ্রয়োজকত্ব সিদ্ধ হয়, সুতরাং এইভাবে ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইল ॥৩৩॥

তাৎপর্য :—যাহা অঙ্কুরের প্রয়োজক নয় তাহা বীজ নয়—এই প্রসঙ্গানুমানের বিপক্ষে বাধক প্রদর্শন করিতে গিয়া নৈয়ায়িক পূর্বে বলিয়াছেন অঙ্কুরের 'জাতি প্রতিনিয়মাকস্মিকত্ব প্রসঙ্গ' অর্থাৎ অঙ্কুর যে অঙ্কুরত্বজাতিবিশিষ্টরূপে ব্যবস্থিত, তাহার সেই ব্যবস্থা নির্নিমিত্ত হইয়া পড়িবে যদি বীজ, অঙ্কুরের প্রয়োজক না হয়। এখন যদি কেহ অঙ্কুরের জাতিব্যবস্থা নির্নিমিত্ত হউক এইরূপ ইষ্টাপত্তি করেন তাহার উত্তরে মূলকার নৈয়ায়িক পক্ষ হইতে

১। "বিপক্ষাদ্ব্যাবর্তমানা" ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।

বলিতেছেন—"অঙ্কুরস্য জাতিপ্রতিনিয়মো ন তাবন্নির্নিমিত্তঃ, সার্বত্রিকত্বপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ অঙ্কুরে অঙ্কুরত্বজাতি কারণরহিত অঙ্কুরে অবস্থিত হইতে পারে না, যেহতু ঐরূপ হইলে উহা সর্বত্র থাকিতে পারে, কেবল কার্যমাত্রে অবস্থিত জাতি হইতে পারে না। অঙ্কুরত্ব জাতি অঙ্কুর মাত্রে থাকে, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। অঙ্কুর পদার্থটি কার্য ইহা স্বীকার করিতে হইবে, কারণ উহার উৎপত্তি আছে, উহা প্রাগভাবের প্রতিযোগী। এখন অঙ্কুরটি যদি কারণহীন হয় তাহা হইলে উহা অকার্য হইবে, তাহাতে অঙ্কুরত্বটি অকার্যবৃত্তি হওয়ায় উহা আর কার্যমাত্রবৃত্তি জাতি হইতে পারিবে না। অথচ অঙ্কুরত্বটি যে কার্যবৃত্তি জাতি তাহা বৌদ্ধ ও স্বীকার করেন। অঙ্কুরের জাতি প্রতিনিয়ম, নির্নিমিত্ত নহে, সার্বত্রিকত্বপ্রসঙ্গ হইবে এই গ্রন্থের দ্বারা অঙ্কুরের অঙ্কুরত্বজাতিবিশিষ্টরূপে ব্যবস্থা নির্নিমিত্ত হউক এইরূপ ইষ্টাপত্তির বাধক তর্কের আবিষ্কার করা হইয়াছে। এই তর্কের আকার দীধিতিকার সম্পূর্ণরূপে বলিয়াছেন—"তথাহি অঙ্কুরত্বং যদি কিঞ্চিদ্রূপাবচ্ছিন্নকারণতা প্রতিযোগিককার্যতাবচ্ছেদকং ন স্যাৎ কার্যমাত্রবৃত্তিজাতি র্ন স্যাৎ ইত্যর্থঃ।" অঙ্কুরত্ব, যদি কিঞ্চিদ্রূপাবচ্ছিন্ন কারণতা নিরূপিত কার্যতার অবচ্ছেদক না হয় তাহা হইলে উহা (অঙ্কুরত্ব) কার্যমাত্রবৃত্তি জাতি হইতে পারে না। অঙ্কুর যে কার্য অর্থাৎ উৎপাদ্য পদার্থ তাহা সর্ববাদি সিদ্ধ। অঙ্কুর কার্য হইলে অঙ্কুরত্বটি কার্যবৃত্তি জাতিই। আর অঙ্কুর কার্য বলিয়া উহার অবশ্যই কোন কারণ আছে, কার্যমাত্রই কারণ জন্য। কিন্তু অঙ্কুরকে নিষ্কারণ স্বীকার করিলে উহা আর কার্য হইতে পারে না। উহা কার্য না হইলে অঙ্কুরত্ব কার্যবৃত্তি হইতে পারে না। অঙ্কুরত্বটি অঙ্কুরভিন্ন অন্য কার্যেও থাকে না। সুতরাং অঙ্কুর, কার্য না হইলে অঙ্কুরত্ব কেবল কার্য বৃত্তি জাতি হইতে পারে না; উহা অকার্যবৃত্তি হইয়া পড়ে। অতএব স্বীকার করিতে হইবে যে যেখানে কার্যমাত্রবৃত্তিজাতিত্ব থাকে, সেখানে সকারণকত্ব থাকে অর্থাৎ যে জাতি, কার্যমাত্রবৃত্তি, সেই জাতির আশ্রয় কার্যটির অবশ্যই কোন কারণ থাকিবে। যেমন—ঘটত্ব-জাতিটি ঘটরূপকার্যমাত্রে বৃত্তি বলিয়া উক্তঘটরূপ কার্যের কারণ কপাল প্রভৃতি আছে। ঘটত্ব জাতিতে কার্যমাত্রবৃত্তিজাতিত্ব আছে আর উহাতে সকারণকত্বও আছে। অবশ্য এখানে ঘটত্ব জাতির কারণ আছে এইরূপ অভিপ্রায় নয়। জাতি নিত্য বলিয়া তাহার কারণ থাকিতে পারে না। কিন্তু ঘটত্বের আশ্রয় যে ঘট তাহার কারণ আছে—ইহাই অভিপ্রেত। এইরূপ প্রকৃতস্থলে অঙ্কুরত্ব জাতি, অঙ্কুররূপকার্যে বিদ্যমান থাকায়, অঙ্কুরত্বে কার্যমাত্রবৃত্তিজাতিত্ব থাকে। সুতরাং অঙ্কুরত্বটি সনিমিত্তক অর্থাৎ অঙ্কুরত্বের আশ্রয় অঙ্কুরটি সকারণক। এখন অঙ্কুরের প্রতি কারণ কে হইতে পারে এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"নাপ্যন্যনিমিত্তঃ, তথাভূতস্য তস্যাভাবাৎ।" অর্থাৎ অঙ্কুররূপ কার্যটি বীজভিন্ন অন্যকারণক নহে। অভিপ্রায় এই যে—অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্ন কার্যের প্রতি শালিত্ব প্রভৃতি বিশিষ্ট শালিকে কারণ বলা যায় না। কারণ যবাঙ্কুর প্রভৃতি কার্যের প্রতি শালি কারণ হইতে পারে না। কাজেই অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্ন কার্যের প্রতি কারণতাবচ্ছেদক হইতে শালিত্ব প্রভৃতিতে বাধ আছে। আর কুর্বদ্রূপত্ব

বিশিষ্ট বীজই অঙ্কুর কার্যের প্রতি কারণ অর্থাৎ অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্ন কার্যতানিরূপিত কারণতার অবচ্ছেদক কুর্বদ্রূপত্ব,—এই বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই ; আর তা ছাড়া কুর্বদ্রূপত্বকে কারণতার অবচ্ছেদক স্বীকার করিলে কল্পনাগৌরবও হয়। এইসব যুক্তিতে অগত্যা অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্ন কার্যের কারণতাবচ্ছেদকরূপে বীজত্বই সিদ্ধ হয়। সুতরাং অঙ্কুরকার্যবৃত্তি অঙ্কুরত্ব জাতিটি কার্যমাত্রবৃত্তিজাতিত্ব হিসাবে অঙ্কুরের প্রতি বীজত্বকে নিমিত্ত অর্থাৎ কারণতাবচ্ছেদকরূপে সাধন করে। অঙ্কুরকার্যের কারণতাবচ্ছেদক বীজত্বকে লক্ষ্য করিয়া মূলকার বলিয়াছেন—"সেয়ং নিমিত্তবত্তা বিপক্ষান্নিবর্তমানা স্বব্যাপ্যমাদায় বীজপ্রয়োজকতায়ামেব বিশ্রাম্যতীতি প্রতিবন্ধসিদ্ধিঃ"। এই নিমিত্তবত্তা অর্থাৎ সকারণকত্ব (অঙ্কুরত্বের সকারণকত্ব), বিপক্ষ নিষ্কারণক (আকাশ প্রভৃতি) হইতে নিবৃত্ত হইয়া নিজের ব্যাপ্য কার্যমাত্রবৃত্তিজাতিত্বকে অবলম্বন করিয়া অঙ্কুরত্বে সিদ্ধ হইয়া (উক্ত সকারণকত্ব অঙ্কুরত্বে সিদ্ধ হওয়ায়) অবশেষে বীজ প্রয়োজ্যতায় পর্যবসিত হয় অর্থাৎ বীজের অঙ্কুরপ্রয়োজকতা সিদ্ধ হয়। অঙ্কুরটি কার্য হওয়ায়, অঙ্কুরত্ব কার্যমাত্রবৃত্তিজাতি। কার্যমাত্রবৃত্তিজাতি সকারণক হয়। (পূর্বে বলা হইয়াছে) অঙ্কুরত্বে যখন কার্যমাত্রবৃত্তিজাতিত্ব আছে তখন উহাতে সকারণকত্বসিদ্ধ হয়। এখানে সকারণকত্বটি সাধ্য বা ব্যাপক, কার্যমাত্রবৃত্তিজাতিত্বটি সাধন বা ব্যাপ্য। সকারণকত্ব সাধ্য হওয়ায় বিপক্ষ হয় নিষ্কারণক। অঙ্কুরত্বে যখন সকারণকত্ব পূর্বোক্ত যুক্তিতে সিদ্ধ হইয়াছে, তখন উহা নিষ্কারণক হইবে না অর্থাৎ অঙ্কুরত্বের প্রয়োজক বা অঙ্কুরত্বের আশ্রয় অঙ্কুরের কারণ আছে। এখন সে কারণ শালিত্বাদিবিশিষ্ট বীজ নহে, কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট বীজ নহে বা বীজ হইতে ভিন্ন অপর কোন পদার্থ নহে—ইহা পূর্বে দেখান হইয়াছে। সুতরাং শালিত্ব কুর্বদ্রূপত্ব প্রভৃতি বাধিত হওয়ায় পরিশেষে বীজত্ববিশিষ্ট বীজই যে কারণ তাহা সিদ্ধ হয়। মূলে যে নিমিত্তবত্তা (অর্থাৎ সকারণকত্ব) শব্দটি আছে, তাহার ঘটক "নিমিত্ত" শব্দটি কারণ ও প্রয়োজক—এই উভয় অর্থে বুঝিতে হইবে যেহেতু অঙ্কুরত্বে যখন সনিমিত্তকত্ব থাকে, তখন বীজ অঙ্কুরত্বের কারণ হয় না, বীজ অঙ্কুরের কারণ হয়। কাজেই সেই পক্ষে নিমিত্ত শব্দের প্রয়োজক অর্থ ধরিতে হইবে। কারণের বা স্বাশ্রয়ের কারণকে প্রয়োজক হইতে পারে। আর যখন অঙ্কুরের সনিমিত্তকত্ব ধরা হইবে তখন নিমিত্ত শব্দের অর্থ কারণ হইবে। যেহেতু বীজ অঙ্করের কারণ হওয়ায় অঙ্কুরটি সনিমিত্তক। এইরূপ মূলের "বীজপ্রয়োজকতায়াম্" এই বাক্যাংশের ঘটক 'প্রয়োজক' শব্দটি কখনও কারণ অর্থাৎ কখনও বা স্বাশ্রয়ের কারণ অর্থাৎ প্রয়োজক অর্থে বুঝিতে হইবে। যখন বলা হয় বীজ, অঙ্কুরের প্রয়োজক তখন কারণ অর্থেই প্রয়োজক শব্দটি ধরিতে হইবে। যেহেতু বীজ অঙ্কুরের কারণ হয় প্রয়োজক হয় না। আবার যখন 'বীজ অঙ্কুরত্বের প্রয়োজক' ইহা বলা হইবে তখন বীজ, অঙ্কুরত্বের আশ্রয় অঙ্কুরের কারণ হওয়ায় অঙ্কুরত্বের প্রয়োজকই হইবে কারণ হইবে না। যাহা হউক পূর্বোক্ত যুক্তিতে নৈয়ায়িক বীজের অঙ্কুরপ্রয়োজকতা সাধন করিলেন। এখন বীজ অঙ্কুরের প্রয়োজক ইহা সিদ্ধ হওয়ায় পূর্বে যে নৈয়ায়িক

প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় দেখাইয়াছিলেন তাহা সিদ্ধ হইল। কারণ যেখানে যেখানে বীজত্ব থাকে, সেখানে সেখানে অঙ্কুর-প্রয়োজকত্ব থাকে—এইরূপ যে বিপর্যয় অর্থাৎ অন্বয়ব্যাপ্তি তাহা সিদ্ধ হয়। আর এই বিপর্যয় সিদ্ধ হওয়ায় যেখানে যেখানে অঙ্কুর-প্রয়োজকত্ব নাই, সেখানে সেখানে বীজত্ব নাই—এই প্রসঙ্গ অর্থাৎ ব্যতিরেকব্যাপ্তিও সিদ্ধ হয়। এই কথাই মূলকার "ইতি প্রতিবন্ধসিদ্ধিঃ" বাক্যাংশের দ্বারা উল্লেখ করিয়াছেন। সুতরাং বৌদ্ধের 'কুর্বদ্রূপত্ব' জাতি [যদিও বৌদ্ধ মতে ভাবভূত জাতি স্বীকৃত নহে তথাপি অপোহকে এখানে জাতি বলিয়া বুঝিতে হইবে] অর্থাৎ নিরস্ত হইয়া যায় ॥৩৩॥

অথবা কৃতমঙ্কুরগ্রহেণ, বীজস্বভাবত্বং ক্বচিৎ কার্যে প্রয়োজকং ন বা। ন চেৎ, ন তৎস্বভাবং বীজম্, তেন রূপেণ ক্বচিদপ্যনুপযোগাৎ। এবং চ প্রত্যক্ষসিদ্ধং বীজস্বভাবত্বং নাস্তি, সর্বপ্রমাণাগোচরস্তু[১] বিশেষোঽস্তীতি বিশুদ্ধা বুদ্ধিঃ। [২]ক্বচিদপ্যুপ-যোগে ত্বেকস্য তেন রূপেণ সর্বেষামবিশেষঃ, তাদ্রূপ্যাৎ, তথা চ কথং কিঞ্চিদেব বীজং স্বকার্যং কুর্যাৎ, নাপরাণি। ন চ বস্তু-মাত্রং তৎকার্যম্, অবীজাত্তদনুপত্তিপ্রসঙ্গাৎ। নাপি বীজমাত্রম্, অঙ্কুরকারিণোঽপি তদুৎপত্তিপ্রসঙ্গাৎ। নাপ্যঙ্কুরাদ্যন্যতমমাত্রম্, প্রাগপি তদুৎপত্তিপ্রসঙ্গাৎ। যদা যদুৎপন্নং সৎ যৎকার্যানুকূল-সহকারিমধ্যমধিশেতে তদা তদেব কার্যং প্রতি তস্য প্রয়োজকত্ব-মিতি চেৎ, তৎ কিমবান্তরজাতিভেদমুপাদায়, বীজস্বভাবেনৈব বা। আদ্যে স এব জাতিভেদস্তত্রপ্রয়োজকঃ, কিমায়াতং বীজত্বস্য। দ্বিতীয়ে তু সমানশীলানামপি সহকারিবৈকল্যাদ-করণমিত্যায়াতম্, তত্তৎসহকারিসাহিত্যে সতি তত্তৎ কার্যং প্রতি প্রয়োজকস্য বীজস্বভাবস্য সর্বসাধারণত্বাদিতি ॥৩৪॥

অনুবাদ :—অথবা অঙ্কুর গ্রহণের প্রয়োজন কি? (অর্থাৎ অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্ন কার্যের প্রতি বীজত্বরূপে বীজ কারণ—এইরূপ বিশেষভাবে কার্যকারণভাবের প্রয়োজন কি? অন্যরূপেও বীজত্বের প্রয়োজকতা সিদ্ধ হয়।) বীজস্বভাবত্ব (বীজত্ব) কোন কার্যে প্রয়োজক কি না? (কোন কার্যের কারণতাবচ্ছেদক কি

১। "সর্বপ্রমাণাগোচরঃ" ইতি 'গ' পুস্তকপাঠঃ।
২। "ক্বচিদুপযোগেঽপ্যেকস্য" ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।

না)। যদি না হয় (বীজত্ব কোন কার্যজনকতাবচ্ছেদক না হইলে) তাহা হইলে বীজ, বীজস্বভাব হইবে না (অর্থাৎ বীজত্বটি জাতি হইতে পারে না)। যেহেতু সেই বীজত্বরূপে (বীজের) কোন স্থলেও উপযোগিতা থাকে না। (বীজ-স্বভাবত্বের কোন উপযোগিতা নাই—এইরূপ ইষ্টাপত্তি করিলে) এইরূপ হইলে প্রত্যক্ষসিদ্ধ বীজস্বভাবত্ব (বীজত্ব) নাই, সমস্ত প্রমাণের অবিষয় বিশেষ (কুর্বদ্রূপত্ব) আছে—এইরূপ বিশুদ্ধ জ্ঞান লাভ হয় (উপহাস)। একটি কুর্বদ্রূপাত্মক বীজের সেই বীজত্বরূপে উপযোগিতা থাকিলে (কারণতা থাকিলে) সকল বীজের সেইরূপ (অঙ্কুরকারণতাবচ্ছেদকবীজত্ব) থাকায় অঙ্কুর প্রভৃতির কারণতায় কোন বিশেষ থাকে না। তাহা হইলে কোন বীজ নিজের কার্য (অঙ্কুরাদি) করে, অপরাপর বীজ করে না—ইহা কিরূপে সম্ভব হয় ? বস্তুমাত্রই (ঘটপটাদি) তাহার (বীজের) কার্য—এরূপ বলা যায় না। তাহা হইলে বীজশূন্য কারণসমূহ হইতে (ঘট পটাদি) বস্তুর অনুৎপত্তির আপত্তি হইবে। বীজমাত্রই (বীজের কার্য)—ইহাও বলা যায় না। অঙ্কুর-উৎপাদক বীজ হইতেও বীজের উৎপত্তির আপত্তি হইবে। অঙ্কুর প্রভৃতির অন্যতমমাত্র (কখন অঙ্কুর, কখন বীজ, কখন বীজের অনুভব) বীজের কার্য—এরূপও বলা যায় না। যেহেতু অঙ্কুর-উৎপত্তির পূর্বেও অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তি হইবে। (পূঃ পঃ) যখন, যাহা, উৎপন্ন হইয়া যেই কার্যের অনুকূল সহকারিসমূহের মধ্যে অর্থাৎ সহকারিসকল-সম্বলিত হইয়া অবস্থান করে, তখন সেই কার্যের প্রতি তাহার প্রয়োজকত্ব। (উত্তর) তাহা কি অবান্তর জাতিবিশেষ (কুর্বদ্রূপত্ব) অবলম্বন করিয়া অর্থাৎ অবান্তরজাতিরূপে অথবা বীজস্বভাবত্ব (বীজত্ব) রূপে ? প্রথম পক্ষে সেই জাতিবিশেষই সেস্থলে প্রয়োজক হয়, বীজত্বের তাহাতে কি আসিল ? দ্বিতীয় পক্ষে—সমানস্বভাববিশিষ্ট অর্থাৎ বীজত্ববিশিষ্টবীজেরও সহকারীর অভাবে কার্য উৎপাদন না করা—ইহা সিদ্ধ হইল। যেহেতু সেই সেই সহকারীর সম্মেলন হইলে সেই সেই কার্যের প্রতি প্রয়োজক বীজস্বভাব (বীজত্ব) সমস্ত বীজ সাধারণ অর্থাৎ সমস্ত বীজেই বীজত্ব আছে ॥৩৪॥

তাৎপর্যঃ—পূর্বে বলা হইয়াছে নিমিত্তবত্তা বীজের প্রয়োজকতায় বিশ্রান্ত হয় অর্থাৎ যাহা কার্যমাত্রবৃত্তিজাতি, তাহা সনিমিত্তক, বা যেখানে কার্যমাত্রবৃত্তি জাতি থাকে সেখানে সকারণকত্ব থাকে। যেমন ঘটত্ব জাতি ঘটরূপ কার্যে থাকে, আর সেই ঘটে সকারণকত্বও আছে। প্রকৃত স্থলে কার্যরূপ অঙ্কুরে অঙ্কুরত্ব জাতি আছে, সুতরাং অঙ্কুরে

সকারণকত্ব আছে। কুর্বদ্রূপত্বরূপে বা শালিত্বরূপে বীজ অঙ্কুরের প্রতি কারণ হইতে পারে না। কারণ "কুর্বদ্রূপত্ব"টি অসিদ্ধ বলিয়া তাহা স্বীকার করিলে কল্পনা গৌরব হয় এবং শালিত্বরূপে বীজের অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্নের প্রতি কারণতায় বাধ আছে, যবাঙ্কুরের প্রতি শালি বীজকারণ নহে। সুতরাং অবঁশেষে বীজত্বরূপে বীজের অঙ্কুরকার্যের প্রতি কারণতা সিদ্ধ হয়। বীজ অঙ্কুরের প্রতি কারণ, ইহা সিদ্ধ হইলে বীজত্বটি প্রয়োজক অর্থাৎ কারণতাবচ্ছেদক—ইহা সিদ্ধ হয়। কিন্তু ইহাতেও বীজত্বের কারণাতাবচ্ছেদকত্ব সিদ্ধ হয় না। যেহেতু বীজস্থিত পৃথিবীত্ব প্রভৃতিরও কারণতাবচ্ছেদকত্ব সম্ভব হইতে পারে। যবাঙ্কুর, শাল্যঙ্কুর প্রভৃতি অঙ্কুরের প্রতি যববীজ শালিবীজ কারণ হইলে সকল বীজেই পৃথিবীত্ব জাতি থাকে বলিয়া পৃথিবীত্ব অঙ্কুরকার্যের কারণতাবচ্ছেদক হইতে পারে। সুতরাং বীজত্বের প্রয়োজকতা সিদ্ধ হয় না—এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে মূলকার "অথবা কৃতমঙ্কুরগ্রহেণ" ইত্যাদি গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন। অভিপ্রায় এই যে পৃথিবীত্বরূপে বা বীজত্বরূপে বীজের অঙ্কুরকার্যের প্রতি কারণতা সিদ্ধ হইলেও যে বীজ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় নাই, সেই বীজেও পৃথিবীত্ব প্রভৃতি থাকায়—অকুর্বদ্রূপবীজ সাধারণ পৃথিবীত্ব প্রভৃতির প্রয়োজকত্ব সিদ্ধ হইয়া যায়। তাহাতে বৌদ্ধমতে 'অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব'ই যে অঙ্কুরের প্রয়োজক এই মত খণ্ডিত হওয়ায় নৈয়ায়িকের অভিলষিত সিদ্ধ হইয়া যায়। এখন বৌদ্ধমতানুসারে 'কুর্বদ্রূপত্ব' যাহা ন্যায়মতের বাধক তাহা খণ্ডিত হওয়ায়, বীজবৃত্তি পৃথিবীত্ব প্রভৃতির, অঙ্কুরপ্রয়োজকতা বিষয়ে যেমন অন্বয় ব্যতিরেক আছে (বীজবৃত্তি পৃথিবীত্ব থাকিলে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, বীজপৃথিবীত্ব না থাকিলে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না) সেইরূপ বীজত্বেরও অঙ্কুরপ্রয়োজকতা বিষয়ে অন্বয়ব্যতিরেক থাকায় বীজত্বেরও অঙ্কুরপ্রয়োজকতা অসম্ভব নয়—এইরূপ মনে করিয়া গ্রন্থকার বর্তমান গ্রন্থ বলিতেছেন। "অথবা কৃতমঙ্কুরগ্রহেণ" অর্থাৎ অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্ন কার্যের প্রতি বীজত্ব-রূপে বীজের কারণতা এইরূপ বিশেষজ্ঞানের আবশ্যকতা কি? অন্যরূপে-পারিশেষ্য ন্যায় প্রভৃতি দ্বারা বীজত্বের প্রয়োজকতা সিদ্ধ হইবে। গ্রন্থকার এইকথা বলিয়া নৈয়ায়িক পক্ষ হইতে বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন—"বীজস্বভাবত্বং ক্বচিৎ কার্যে প্রয়োজকং ন বা?" বীজস্বভাবত্বং অর্থাৎ বীজত্ব, বীজত্বই বীজের স্বরূপ; বীজত্ব ব্যতিরেকে বীজের স্বভাবই সিদ্ধ হয় না। সেই বীজত্ব কোন কার্যে প্রয়োজক কি না? ইহার অর্থ—বীজত্ব কোন কার্যের কারণতাবচ্ছেদক কি না? এখানে প্রয়োজক শব্দের অর্থ কারণাতবচ্ছেদক। "ন চেৎ, ন তৎস্বভাবং বীজম্"। যদি বীজত্ব কোন কার্যের কারণতাবচ্ছেদক না হয় তাহা হইলে বীজ, বীজস্বভাব হইতে পারে না অর্থাৎ বীজত্বটি জাতি হইতে পারে না। যেহেতু বীজত্বরূপে বীজের কোথাও উপযোগিতা থাকে না। যে পদার্থ যে রূপে কোথাও উপযোগী অর্থাৎ কার্যকারী হয় না সেই পদার্থ সেইরূপে অসৎ বলিতে হইবে। এই কথাই গ্রন্থকার "তেন রূপেণ ক্বচিদপ্যনুপযোগাৎ" এই বাক্যে প্রকাশ করিয়াছেন। বৌদ্ধ বলিয়া থাকেন অর্থক্রিয়াকারিত্বই অর্থাৎ কার্যকারিত্বই সত্তা। সেই

জন্য নৈয়ায়িক বৌদ্ধের বিপক্ষে তর্কের আবিষ্কার করিলেন। পূর্বোক্ত "বীজস্বভাবত্বং...... ক্বচিদপ্যনুপযোগাৎ।" এই গ্রন্থের দ্বারাই তর্ক দেখান হইয়াছে। সুতরাং উক্ত গ্রন্থের ফলিত অর্থ হয়—"বীজত্ব যদি কোন কার্যের কারণতাবচ্ছেদক না হয় তাহা হইলে তাহা অসৎ হয়।" এখন যদি বৌদ্ধগণ ইষ্টাপত্তি স্বীকার করেন অর্থাৎ "বীজত্ব অসৎ হউক" এইরূপ বলেন তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"এবং চ প্রত্যক্ষসিদ্ধং বীজস্বভাবত্বং নাস্তি, সর্বপ্রমাণাগোচরস্তু বিশেষোঽস্তীতি বিশুদ্ধা বুদ্ধিঃ।" অর্থাৎ যে বীজত্ব প্রত্যক্ষ সিদ্ধ তাহার কোথাও উপযোগিতা না থাকায়, তাহা অসৎ অথচ যে 'কুর্বদ্রূপত্ব' বিশেষ কোন প্রমাণের দ্বারা জানা যায় না, তাহাই সৎ এইরূপ জ্ঞানই বিশুদ্ধ হইল। বৌদ্ধ কুর্বদ্রূপত্বরূপেই বীজ প্রভৃতির অঙ্কুরাদির কারণতা স্বীকার করেন। সেইজন্য কুর্বদ্রূপত্বটি অঙ্কুরকার্যের কারণতাবচ্ছেদক হওয়ায় উহার উপযোগিতা থাকিল। অতএব উহা সৎ হইল। বীজত্ব কোন কার্যের কারণতাবচ্ছেদক না হওয়ায় উহা অসৎ হইল। "বিশুদ্ধাবুদ্ধিঃ" এই কথায় নৈয়ায়িক যেন বৌদ্ধকে উপহাস করিতেছেন। যেহেতু ইহা একেবারেই অযৌক্তিক যে—যাহা প্রত্যক্ষ প্রমাণেব দ্বারা সকল লোকের জ্ঞাত তাহাকে অসৎ বলা, আর যাহা কোন প্রমাণেরই বিষয় নয় তাহাকে সৎ বলা। ইহা কখনই হইতে পারে না। সুতরাং বীজত্ব যখন প্রত্যক্ষ প্রমাণসিদ্ধ তখন তাহাকে সৎ বলিতে হইবে। সৎ বলিলেই উহার কোথাও না কোথা উপযোগিতা অর্থাৎ কোন কার্যের কারণতা-বচ্ছেদকত্ব থাকিবে। ইহাই অভিপ্রায়। এইভাবে প্রত্যক্ষসিদ্ধ বীজত্বকে অসৎ বলা যায় না। তাহাকে সৎ বলিতে হইবে। সুতরাং উহার সর্বত্র অনুপযোগিতা নিরস্ত হইয়া যায়। তাহাতে বৌদ্ধ যদি বলেন বীজত্বটি প্রয়োজক হয়, তবে তাহা সর্বত্র নয়, কিন্তু কোন কোন স্থলে। যেমন কুর্বদ্রূপাত্মক বীজই বীজত্ব-রূপে অঙ্কুরের জনক হয় বলিয়া ঐ কুর্বদ্রূপাত্মক বীজ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তিস্থলে বীজত্বের উপযোগিতা। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ক্বচিদুপযোগে ত্বেকস্য তেন রূপেণ সর্বেষামবিশেষঃ, তাদ্রূপ্যাৎ, তথাচ কথং কিঞ্চিদেব বীজং স্বকার্যং কুর্যাৎ, নাপরাণি।" অর্থাৎ কোন অঙ্কুর প্রভৃতি কার্যে, কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট একটি বীজ যদি বীজত্বরূপে কারণ হয়, তাহা হইলে, বীজত্বটি অঙ্কুরকার্যের কারণতাবচ্ছেদক হওয়ায় উক্ত বীজত্ব অকুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট বীজেও বিদ্যমান থাকায় অকুর্বদ্রূপাত্মক বীজও অঙ্কুরাদির কারণ হইয়া যাইবে। অঙ্কুরকারণতা-বচ্ছেদকবীজত্ব কুর্বদ্রূপবীজে থাকায় যদি উক্ত বীজ অঙ্কুরের জনক হইতে পারে, তাহা হইলে বীজত্ববিশিষ্ট অপর বীজেই বা কেন অঙ্কুরকারণতা থাকিবে না। বীজত্ববত্তা সকল বীজেই সমান ভাবে আছে। সুতরাং কোন একটি বীজ অঙ্কুরাদি কার্য উৎপাদন করিবে, অপরাপর বীজ করিবে না—ইহার নিয়ামক কেহ নাই। অতএব বীজত্বরূপেই সকল বীজের অঙ্কুরাদিকারণতা সিদ্ধ হইয়া যায়। আর যদি বৌদ্ধেরা এইরূপ আশঙ্কা করেন—'বস্তুমাত্রই বীজের কার্য।' অভিপ্রায় এই যে বৌদ্ধমতে বস্তুমাত্রই ক্ষণিক বলিয়া

কার্য। ক্ষণিকবস্তু উৎপাদ্য হইয়াই থাকে। সুতরাং উহা কার্য। আবার যাহা বস্তু তাহা কার্যকারী। বীজ যখন বস্তু তখন উহা অবশ্যই কার্যকারী। সুতরাং বস্তুমাত্রই বীজের কার্য। এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—'ন চ বস্তুমাত্রং তৎকার্যং, অবীজাৎ তদনুৎপত্তিপ্রসঙ্গাৎ।' অর্থাৎ বস্তুমাত্রই বীজের কার্য—ইহা বলা যায় না। যেহেতু বীজ ভিন্ন হইতে বস্তুর অনুৎপত্তির প্রসঙ্গ হইবে। এখানে মূলগ্রন্থে 'অবীজাৎ তদনুৎপত্তিপ্রসঙ্গাৎ' এই বাক্যাংশের মধ্যে যে 'অবীজাৎ' পদটি আছে তাহা যদি অব্যয়ীভাবসমাসনিষ্পন্ন হয়, তাহা হইলে 'অভাব' অর্থে অব্যয়ীভাব সমাস হওয়ায় উহার অর্থ হইবে বীজাভাব হইতে। কিন্তু বীজের অভাব হইতে বস্তুমাত্রের অনুৎপত্তিপ্রসঙ্গকে বৌদ্ধ ইষ্টাপত্তি বলিয়া স্বীকার করিতে পারেন। যদিও বৌদ্ধেরা অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি স্বীকার করেন, তথাপি বীজের অভাব হইতে অঙ্কুরের, মৃৎপিণ্ডের অভাব হইতে ঘটের উৎপত্তি হয়—এইরূপ বিশেষ বিশেষ অভাব হইতে বিশেষ বিশেষ কার্যের উৎপত্তিই তাঁহাদের অভিমত, বীজের অভাব হইতে কার্যমাত্রের উৎপত্তি তাঁহাদের অভিমত নয়। সুতরাং বীজের অভাব হইতে কার্যমাত্রের অনুৎপত্তিকে তাঁহারা ইষ্টাপত্তি করিতে পারেন। এইরূপ 'বীজভিন্ন' অর্থে নঞ্‌তৎপুরুষ সমাস করিলেও মূলের অর্থের অনুপপত্তি থাকিয়া যায়। বীজভিন্ন কোন একটি কারণ হইতে বস্তুমাত্রের অনুৎপত্তি হইতে পারে। এই জন্য দীধিতিকার 'বীজং নাস্তি যস্মিন্' এইরূপ বহুব্রীহি সমাস অর্থে "বীজশূন্য কারণসমূহ" রূপ অর্থ করিয়াছেন। বীজরহিত মৃত্তিকা প্রভৃতি কারণ হইতে ঘটাদির উৎপত্তি হয়। সেইজন্য বীজশূন্য কারণসমূহ হইতে বস্তুমাত্রের অনুৎপত্তির আপত্তিকে বৌদ্ধ ইষ্টাপত্তি করিতে পারেন না। এইভাবে মূলের অর্থ সঙ্গত হয়। বস্তুমাত্রই বীজের কার্য নয়—ইহা প্রতিপাদন করিয়া পুনরায় নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিতেছেন—বীজমাত্রই বীজের কার্য ইহাও বলা যায় না—কারণ ঐরূপ বীজমাত্রই বীজের কার্য ইহা স্বীকার করিলে অঙ্কুরোৎপাদক বীজ হইতেও বীজোৎপত্তির আপত্তি হইবে। এই কথাই 'নাপি বীজমাত্রম্, অঙ্কুরকারিণোঽপি তদুৎপত্তিপ্রসঙ্গাৎ" এই মূল বাক্যে উল্লিখিত হইয়াছে। বৌদ্ধমতে পূর্ব পূর্ব বীজক্ষণ (অর্থাৎ ক্ষণিকবীজ) হইতে উত্তর উত্তর বীজক্ষণ উৎপন্ন হয়। কাজেই বীজ হইতে বীজের উৎপত্তি হউক এইভাবে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর আপত্তি দিতে পারেন না। এইজন্য 'বীজাদ্বীজোৎপত্তি-প্রসঙ্গাৎ' এইরূপ না বলিয়া 'অঙ্কুরকারিণোঽপি তদুৎপত্তিপ্রসঙ্গাৎ'। এইরূপ আপত্তি দেওয়া হইয়াছে। যে বীজ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হইতেছে, সেই বীজ হইতে বীজ উৎপন্ন হয়—বৌদ্ধ ইহা বলিতে পারেন না। বীজ মাত্রই বীজের কার্য নয়—ইহার অনুকূলে মূলে উক্ত একটি যুক্তি প্রদর্শিত হইয়াছে। দীধিতিকার ইহার সাধকরূপে আরও দুইটি যুক্তি প্রদর্শন করিয়াছেন। যথা:—(১) প্রাথমিক বীজের অনুৎপাদ। (২) বীজধারার অনিবৃত্তি॥ প্রথম যুক্তিটি এই যে বীজ মাত্রই যদি বীজের কার্য হয়—তাহা হইলে বৃক্ষ হইতে যে প্রথম ক্ষণিক

বীজ উৎপন্ন হয়, তাহার অনুপপত্তি হইয়া যায়। এখানে প্রাথমিক বীজ শব্দের অর্থ সর্ব প্রথম বীজ, যাহার পূর্বে কোন বীজ ছিল না—এইরূপ অর্থ নহে। কারণ—সংসার অনাদি বলিয়া প্রাথমিক অর্থাৎ যে বীজের পূর্বে কোন দিন কোন বীজ ছিল না—এইরূপ বীজ সম্ভব নহে। কিন্তু বস্তুর স্থিরত্ববাদি মতে যেমন বৃক্ষ হইতে একটি বীজ উৎপন্ন হইয়া অঙ্কুরোৎপত্তির পূর্ব পর্যন্ত থাকে, তাহা একটি বীজই। বৌদ্ধমতে তাহা নহে—বৃক্ষ হইতে প্রথম ক্ষণে উৎপন্ন বীজ হইতে আরম্ভ করিয়া অঙ্কুরোৎপত্তির পূর্ব পর্যন্ত প্রত্যেক ক্ষণে এক একটি ভিন্ন ভিন্ন বীজ উৎপন্ন হয়। এই সকল বীজের মধ্যে বৃক্ষ হইতে প্রথম ক্ষণে যে বীজ উৎপন্ন হয়—তাহাকেই এখানে প্রাথমিক বীজ বলা হইয়াছে। ঐ বীজ বৃক্ষ হইতে উৎপন্ন হওয়ায় উহার কারণ বৃক্ষ, বীজ উহার কারণ নয়। কিন্তু বীজ মাত্রই বীজের কার্য বলিলে ঐ বীজের পূর্বে বীজ না থাকায় উহার উৎপত্তি হইতে পারে না। ইহাই বৌদ্ধের উপরে নৈয়ায়িকের প্রথম দোষের আপত্তি। দ্বিতীয় দোষ—বীজ মাত্রই যখন বীজের কার্য—তখন ইহাই দাঁড়াইল যে বীজ মাত্রই বীজের কারণ। তাহা হইলে প্রত্যেক বীজেই পরক্ষণে আর একটি বীজ উৎপাদন করিবে। (নতুবা তাহার উক্ত স্বভাবের ব্যাঘাত হইবে)। তাহা হইলে আর কোন দিন বীজের ধারার নিবৃত্তি হইবে না।

বীজমাত্রকে বীজের কার্য বলিলে—অঙ্কুরোৎপাদক বীজ হইতে বীজের উৎপত্তি প্রসঙ্গ হইবে—ইহা পূর্বে বলা হইয়াছে। এখন যদি বৌদ্ধ বলেন না অঙ্কুরোৎপাদক বীজ হইতে বীজের উৎপত্তির আপত্তি হইবে না। কারণ বীজ মাত্রই বীজের কার্য নয়, কিন্তু অঙ্কুরাদ্যন্যতমই বীজের কার্য। অর্থাৎ বীজ, অঙ্কুর ও বীজের অনুভব ইহাদের অন্যতমই বীজের কার্য—ইহা মূলের অভিপ্রায় নয়। কারণ ত্রিতয়াদ্যন্যতম যুগপৎই বীজের কার্য—এইরূপ মূলাভিপ্রায় হইলে "প্রাগপি তদুৎপত্তিপ্রসঙ্গাৎ" অর্থাৎ বীজের পূর্বেই অঙ্কুরাদির উৎপত্তির আপত্তি হয়। এই মূলগ্রন্থ অসঙ্গত হইয়া পড়ে। যেহেতু কারণ থাকিলেই কার্য উৎপন্ন হয়, কারণ বিদ্যমান থাকিলে কার্য হয়—ইহা ত কেহই স্বীকার করেন না। সুতরাং বীজের পূর্বেই অঙ্কুরাদির উৎপত্তির আপত্তি—মূলকারের গ্রন্থের অসঙ্গতিই প্রকাশ করিয়া দেয়। এইজন্য—দীধিতিকার উক্তমূলের অর্থ করিয়াছেন বীজ হইতে কখন অঙ্কুর, কখন বীজ ও কখন বীজের অনুভব হয় বলিয়া কখন অঙ্কুর, কখন বীজ এবং কখন বীজানুভব বীজের কার্য। এইরূপ বলার পূর্বে যে আপত্তি অর্থাৎ অঙ্কুরকারী বীজ হইতেও বীজের উৎপত্তির আপত্তি, তাহা হইবে না, কারণ বীজমাত্রই বীজের কার্য নয় কিন্তু, বীজ, অঙ্কুর ও বীজানুভব কালবিশেষভেদে বীজের কার্য। বৌদ্ধের এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে গ্রন্থকার বলিতেছেন—"প্রাগপি তদুৎপত্তিপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ বীজের কুশূলে অবস্থান কালেই অঙ্কুরের এবং অঙ্কুর উৎপত্তির পরে বীজের উৎপত্তির প্রসঙ্গ হইবে। বীজত্বরূপে বীজ যদি অঙ্কুর, বীজ ও বীজানুভবের কারণ হয় তাহা হইলে কুশূলে অবস্থান কালেও বীজত্বরূপে বীজের অঙ্কুরোৎপত্তির সামর্থ্য আছে এবং ক্ষেত্রস্থ বীজেরও অঙ্কুরোৎপত্তির পরে বীজত্বরূপে বীজোৎপত্তির সামর্থ্য

আছে। সুতরাং কুশূলাবস্থানকালে বীজের অঙ্কুরোৎপত্তির অনন্তর ক্ষেত্রস্থ বীজের বীজোৎপত্তি-রূপ কার্যের আপত্তি দুর্বার হইয়া পড়িবে। নৈয়ায়িকের এইরূপ উত্তরে বৌদ্ধ পুনরায় নৈয়ায়িক প্রদত্ত দোষের উদ্ধার করিবার জন্য বলিতেছেন—"যদা যৎ উৎপন্নং সৎ…… চেৎ।" অর্থাৎ যখন যাহা উৎপন্ন হইয়া যে কার্যের অনুকূল সহকারীকে অপেক্ষা করে, তখন সেই কার্যের প্রতি তাহার প্রয়োজকতা। যেমন যখন বীজ উৎপন্ন হইয়া অঙ্কুর কার্যের অনুকূল সহকারী—ক্ষেত্র, জল, বায়ু, ইত্যাদি অপেক্ষা করে, তখন সেই অঙ্কুর কার্যের প্রতি বীজ প্রয়োজক হয়। এইরূপ বলাতে পূর্বে যে (অঙ্কুরোৎপত্তির পূর্বে) কুশূলস্থ বীজ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তির বা ক্ষেত্রস্থ বীজ হইতে বীজোৎপত্তির আপত্তি হইয়াছিল এখন আর তাহা হইবে না। কারণ কুশূলস্থবীজ উৎপন্ন হইলেও (বৌদ্ধমতে বস্তুমাত্রই ক্ষণিক বলিয়া কুশূলস্থবীজও স্থায়ী নয় কিন্তু প্রতিক্ষণে ভিন্ন বীজ উৎপন্ন হয়) অঙ্কুর কার্যের অনুকূল ক্ষেত্র প্রভৃতি সহকারীকে না পাওয়ায় তৎকালে তাহা (কুশূলস্থবীজ) অঙ্কুরের প্রয়োজক হয় না। এইরূপ ক্ষেত্রস্থ বীজ হইতেও বীজের উৎপত্তির আপত্তি হইবে না। যেহেতু বীজোৎপত্তির সহকারী সেখানে নাই। বৌদ্ধের এইরূপ আশঙ্কোক্তি শ্রবণ করিয়া নৈয়ায়িক বিকল্পের দ্বারা তাহা খণ্ডন করিতেছেন—"তৎ কিম্ অবান্তরজাতিভেদমুপাদায়…সর্বসাধারণ-ত্বাৎ ইতি।" অর্থাৎ বীজ যে সহকারীকে অপেক্ষা করিয়া অঙ্কুরাদি কার্যের প্রতি প্রয়োজক হয় বা অঙ্কুরাদি কার্য উৎপাদন করে, তাহা কি অবান্তর জাতি বিশেষ অর্থাৎ অঙ্কুরাদিকার্যের কুর্বদ্রূপত্বকে অবলম্বন করিয়া (অঙ্কুরাদিকুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্টরূপে) অঙ্কুরাদি কার্যের প্রতি প্রয়োজক হয় অথবা বীজ স্বভাবে অর্থাৎ বীজত্বরূপে প্রয়োজক হয়? প্রথম পক্ষে সেই অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব জাতিই অঙ্কুরের প্রতি প্রয়োজক হইয়া পড়িবে, বীজত্বের প্রয়োজকতা সিদ্ধ হয় না। আর দ্বিতীয়পক্ষে অর্থাৎ বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরাদির প্রয়োজক হইলে সকল বীজে বীজত্ব থাকায় সমস্ত বীজ সমানস্বভাব হইল। তাহার ফলে বীজ, সহকারীর বৈকল্য হইলে অঙ্কুরাদি উৎপাদন করিতে পারে না—ইহাই সিদ্ধ হইল। সুতরাং বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরাদি কার্যের জনক হইলেও সহকারীর অভাবে কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করিতে পারে না, আর সেই বীজই, যখন ক্ষেত্রে কুশূলাদি সহকারী প্রাপ্ত হয়, তখন অঙ্কুর উৎপাদন করে। এইরূপ সমস্ত বীজেই বীজত্ব আছে, সেই সেই বীজ সেই সেই সহকারী প্রাপ্ত হইলে সেই সেই অঙ্কুরাদি কার্য উৎপাদন করে—ইহা বৌদ্ধকে স্বীকার করিতে হইবে। এইরূপ স্বীকার করিলে আর কুর্বদ্রূপত্ব সিদ্ধ হয় না এবং বীজের ক্ষণিকত্বও নিরস্ত হইয়া যায়—ইহাই বৌদ্ধের প্রতি নৈয়ায়িকের বক্তব্য। "অঙ্কুরাদি অন্যতম বীজের কার্য হউক" বৌদ্ধদের এইরূপ পূর্বপক্ষের খণ্ডন মূলকার পূর্বেই করিয়াছেন এবং তাহার অর্থ আমরা পূর্বে উল্লেখ করিয়াছি। এইস্থলে দীধিতিকার নিজেই বৌদ্ধ পক্ষ হইতে একটি আশঙ্কা করিয়া তাহার খণ্ডন করিয়াছেন। যথা—বৌদ্ধগণ যদি বলেন—অঙ্কুর, বীজ, বীজজ্ঞান ইত্যাদি অন্যতমত্বাবচ্ছিন্নের প্রতি বীজের কারণতা।

এইরূপ বলিলে পূর্বোক্ত দোষের অর্থাৎ কুশূলস্থিতি কালে বীজ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তির আপত্তিরূপ দোষের সম্ভাবনা হইবে না। কারণ এখানে অন্যতমত্বরূপে কার্যতা স্বীকার করায় অঙ্কুর, বীজ, প্রভৃতি ব্যক্তি স্থানীয় হয়, অঙ্কুরত্ব প্রভৃতি কার্যতাবচ্ছেদক হয় না; সুতরাং ঘটত্বাবচ্ছিন্নের প্রতি দণ্ডত্বরূপে দণ্ডের কারণতা সিদ্ধ হইলে যেমন দণ্ড মাত্রই যাবৎ ঘট ব্যক্তির উৎপাদক হয় না, সেইরূপ বীজ থাকিলেই যে ব্যক্তিস্থানীয় অঙ্কুরাদি যাবৎকার্য উৎপন্ন হইবে, তাহাতে কোন প্রমাণ নাই। অতএব এইভাবে পূর্বোক্ত-দোষের বারণ হইয়া যায় বলিয়া অন্যতমত্বাবচ্ছিন্নের প্রতি বীজের কারণতা বলিব। বৌদ্ধের এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে তিনি (দীধিতিকার) বলিয়াছেন, না ঐরূপ বলা যাইবে না। যেহেতু ঐরূপ বলিলে প্রথম বীজের অনুৎপত্তির আপত্তি হইবে। প্রাথমিক অর্থাৎ সৃষ্টির প্রথম বীজের অনুৎপত্তি হইবে, কারণ সেই প্রাথমিক বীজের পূর্বে বীজ না থাকায় কারণের অভাবে উহা উৎপন্ন হইতে পারিবে না। আরও বক্তব্য এই যে অন্যতমত্বরূপে বীজ, অঙ্কুর ও বীজজ্ঞানকে বীজের কার্য বলিলেও অঙ্কুরত্বরূপে ও অঙ্কুরের প্রতিও কোন প্রয়োজক স্বীকার করিতে হইবে, কারণ বৌদ্ধমতে কার্যমাত্রে যে ধর্ম থাকে তাহা কোন কারণতানিরূপিতকার্যতার অবচ্ছেদক হয়। অঙ্কুরত্ব অঙ্কুরকার্যমাত্রেই থাকে। সুতরাং অঙ্কুরত্বাবচ্ছিন্নের প্রতি বীজত্বাবচ্ছিন্ন বীজের কারণতা স্বীকার্য। আরও কথা এই যে অন্যতমত্বরূপে অঙ্কুরাদির বীজকার্যতাবিষয়ে কোন প্রমাণও নাই ॥৩৪॥

অত্রাপি প্রয়োগঃ। যদ্ যেন রূপেণ অর্থক্রিয়াসু নোপ-যুজ্যতে, ন তৎ তদ্রূপম্, যথা বীজং কুঞ্জরত্বেন কিঞ্চিদপি অকুর্বৎ ন কুঞ্জরস্বরূপম্। তথাচ শাল্যাদয়ঃ সামগ্রীপ্রবিষ্টা বীজত্বেন অর্থক্রিয়াসু নোপযুজ্যন্তে ইতি ব্যাপকানুপলব্ধিঃ প্রসঙ্গহেতুঃ, তদ্রূপতায়াঃ অর্থক্রিয়াং প্রতি যোগ্যতয়া ব্যাপ্তত্বাৎ, অন্যথা অতিপ্রসঙ্গাৎ ॥৩৫॥

অনুবাদঃ—এই বিষয়ে [বীজত্বরূপে সকল বীজই যে সেই সেই কার্যের প্রতি প্রয়োজক এই বিষয়ে] অনুমানের প্রয়োগ। যথাঃ—যাহা যে রূপে কোন কার্যে উপযোগী হয় না তাহা তাদৃশ রূপ [জাতি] বিশিষ্ট নয়। যেমন, বীজ হস্তিত্বরূপে কিছু করে না [বলিয়া] হস্তিস্বরূপ নহে। সেই-রূপ [বৌদ্ধমতে] সামগ্রীপ্রবিষ্ট [কুশূলস্থিত] শালি প্রভৃতি [বীজ] বীজত্ব রূপে অর্থক্রিয়া অর্থাৎ অঙ্কুরাদি কার্যে উপযোগী হয় না—এইজন্য তদ্রূপে কার্য-কারিত্বরূপ ব্যাপকের অনুপলব্ধি—তাহার বিপরীত—তদ্রূপে কার্যকারিত্বাভাবের

উপলব্ধি বশত তদ্রূপে কার্যকারিত্বাভাবটি প্রসঙ্গ অনুমানের হেতু। তদ্রূপতাটি [বীজত্ববিশিষ্ট বা বীজস্বরূপতাটি] কার্যকারিতার [অঙ্কুরাদি কার্যকারিতার] প্রতি, যোগ্য বলিয়া [কার্যকারিতার] ব্যাপ্য। নতুবা [তদ্রূপতা যদি কার্যকারিতার ব্যাপ্য না হইত] [তাহা হইলে] অতি প্রসঙ্গ হইত। [হস্তিত্বরূপে বীজ কোন কার্যে উপযোগী হয় না, এখন কার্যকারিতার প্রতি যদি বস্তুর স্বরূপ ব্যাপ্য না হইত, বা বস্তুর স্বরূপ হইয়াও কার্যকারী না হইত তাহা হইলে হস্তিত্বটিও বীজের স্বরূপ হইয়া পড়িত, কারণ হস্তিত্বরূপে বীজ কোন কার্য করে না] ॥৩৫॥

তাৎপর্য ঃ—পূর্বগ্রন্থে নৈয়ায়িক, বৌদ্ধকে বলিয়াছেন—বীজ বীজত্বরূপে যদি কোন কার্য উৎপাদন না করিত তাহা হইলে উহা বীজত্ববিশিষ্ট হইত না, কারণ যাহা যেরূপে কোন কার্য করে না, তাহা তৎস্বরূপ হয় না। অথচ বীজের বীজত্ব বৌদ্ধেরা স্বীকার করেন। এইজন্য বৌদ্ধকে স্বীকার করিতে হইবে যে বীজত্বরূপে বীজ কোন কার্যের প্রয়োজক। কোন বীজ যদি বীজত্বরূপে অঙ্কুরের প্রয়োজক হয়, তাহা হইল সমস্ত বীজে বীজত্ব থাকায় সকল বীজই অঙ্কুরের প্রয়োজক হইবে। সহকারীকে অপেক্ষা করিয়া বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরের প্রয়োজক হয় বলিলে সহকারীর অভাবেই বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে না, সহকারী সম্বলিত হইলে সকল বীজই অঙ্কুরাদিকার্য করিতে পারে—ইহাই সিদ্ধ হওয়ায় অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব অসিদ্ধ। এখন এই গ্রন্থে মূলকার (নৈয়ায়িক পক্ষ হইতে) বীজত্ববিশিষ্টতা যে বীজের স্বরূপ তদ্বিষয়ে অনুমান দেখাইতেছেন—"অত্রাপি প্রয়োগঃ, যদ্ যেন রূপেণ·········ন কুঞ্জরস্বরূপম্"। মূলকার যে অনুমানের প্রয়োগ দেখাইয়াছেন—তাহাতে ন্যায়মতে অনুমিতির আকারটি নিম্নোক্তরূপ হইবে। যথাঃ—

"বীজং বীজত্বেনার্থক্রিয়াপ্রয়োজকং বীজত্বাৎ।" এই অনুমানে অন্বয়ব্যাপ্তি হইবে—যৎ যদ্রূপং তৎ তেন রূপেণ অর্থক্রিয়াপ্রয়োজকম্ যথা দণ্ডত্ববিশিষ্টদণ্ডঃ [ঘটকার্যপ্রয়োজকঃ] ব্যতিরেক ব্যাপ্তির আকার হইবে—"যদ্ যেন রূপেণ, ন অর্থক্রিয়োপযোগী তন্ন তদ্রূপবিশিষ্টম্। যথা—কুঞ্জরত্বেন বীজং ন অর্থক্রিয়াপ্রয়োজকং, তেন তন্ন কুঞ্জরত্ববিশিষ্টম্॥"

কিন্তু বৌদ্ধেরা প্রতিজ্ঞা, হেতু ও নিগমন, এই তিনটি অবয়ব স্বীকার করেন না উদাহরণ ও উপনয়—এই দুইটি অবয়ব স্বীকার করেন এবং ব্যতিরেকব্যাপ্তিমুখে অনুমানকে তাঁহারা প্রসঙ্গানুমান ও অন্বয়ব্যাপ্তিমুখে অনুমানকে বিপর্যয় অনুমান বলেন—মূলকার বৌদ্ধের রীতি অনুসারে প্রথমে প্রসঙ্গানুমান দেখাইবার জন্যই বলিয়াছেন—"যদ্ যেন রূপেণ" ইত্যাদি। অর্থাৎ যাহা যেরূপে কোন কার্যের জনক হয় না, তাহা সেইরূপবিশিষ্ট হয় না। যেমন—বীজ হস্তিত্বরূপে কোন কার্য করে না, এই জন্য উহা হস্তিত্ববিশিষ্ট বা বা হস্তিস্বরূপ নহে। এইরূপ প্রসঙ্গানুমানের [ব্যতিরেক ব্যাপ্তি] বলে, [বৌদ্ধেরা বীজত্ব

রূপে শালি প্রভৃতি বীজের অঙ্কুরাদি কার্যজনকতা স্বীকার করেন না বলিয়া] বৌদ্ধমতের উপর যে দোষের প্রসঙ্গ হয়, তাহাই মূলকার "তথাচ·········প্রসঙ্গহেতুঃ" এই গ্রন্থে বলিতেছেন। অর্থাৎ—শালি প্রভৃতি বীজ কোন কার্যের সামগ্রী প্রবিষ্ট—যেমন কুশূলস্থিত হইয়া বীজত্বরূপে অঙ্কুর প্রভৃতি কার্যের উপযোগী অর্থাৎ অঙ্কুর প্রভৃতি কার্য উৎপাদন করে না। "তথা চ শাল্যাদয়ঃ সামগ্রীপ্রবিষ্টা বীজত্বেনার্থক্রিয়াসু নোপযুজ্যন্ত" এই গ্রন্থটি বৌদ্ধ মতানুসারে—উপনয় নামক অবয়ব বাক্য। তাহার পূর্বে "যদ্ যেন রূপেণার্থক্রিয়াসু নোপযুজ্যতে ন তৎ তদ্রূপম্, যথা বীজং কুঞ্জরত্বেন কিঞ্চিদপ্যকুর্বৎ ন কুঞ্জরস্বরূপম্" এই বাক্যটি বৌদ্ধমতানুসারে উদাহরণ বাক্য। উপনয়বাক্যে যে "সামগ্রীপ্রবিষ্টাঃ" পদটি আছে তাহার অর্থ করিয়াছেন দীধিতিকার "যৎকিঞ্চিৎকার্যসামগ্রীপ্রবিষ্টাঃ কুশূলস্থাদয় ইতি যাবৎ।" কুশূলস্থশালি প্রভৃতি বীজ বীজত্বরূপে কোন কার্য করে না কিন্তু তত্তৎ কার্যকুর্বদ্রূপত্ব রূপেই কার্য করে—ইহা বৌদ্ধের মত ; যদিও ক্ষেত্রস্থ বীজও বীজত্বরূপে অঙ্কুরকার্য করে না কিন্তু অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বরূপে অঙ্কুর উৎপাদন করে—ইহা বৌদ্ধের মত ; সেই মতানুসারে "সামগ্রীপ্রবিষ্ট" পদের "কুশূলস্থাদয়ঃ" এইরূপ অর্থ করিবার প্রয়োজন ছিল না। "সামগ্রীপ্রবিষ্টাঃ" বলিতে যে কোন কার্যের সামগ্রীতে প্রবিষ্ট এইটুকুই অর্থ করিলে চলিত, তথাপি পরবর্তী গ্রন্থে বিপর্যয়ানুমানে মূলে "কুশূলস্থাদয়ঃ" এইরূপে কুশূলস্থাদিকে পক্ষ করায় এই প্রসঙ্গানুমানেও তাহাকে পক্ষ করিবার জন্য দীধিতিকার 'কুশলস্থাদয়ঃ" এই কথা বলিষাছেন। কারণ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় উভয় অনুমানে একই পক্ষ হওয়া উচিত। যাহা হউক নৈয়ায়িক বৌদ্ধমত ধরিয়া লইয়া বলিতেছেন —"তথাচ শাল্যাদয়" ইত্যাদি। শালি প্রভৃতি বীজ বীজত্বরূপে অর্থ ক্রিয়া অর্থাৎ অঙ্কুরাদি কার্যে উপযোগী হয় না, যদি তাহা হইত তাহা হইলে কুশূলস্থ বীজ হইতে কুশূলে অবস্থান কালে অঙ্কুর উৎপন্ন হইত। অথচ তাহা হয় না। সুতরাং অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজ অঙ্কুর কার্য করে। ক্ষেত্রস্থবীজে অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব আছে, কুশূলস্থ বীজে তাহা (কুর্বদ্রূপত্ব) নাই। কুশূলস্থ বীজ ও ক্ষেত্রস্থবীজ সুতরাং ভিন্ন। সেইজন্য উহারা ক্ষণিক—ইহাই বৌদ্ধের মত। সেইজন্য মূলকার বলিতেছেন—তোমাদের মতে যখন কুশূলস্থশালি প্রভৃতি বীজ বীজত্বরূপে কোন কার্যে উপযোগী হয় না, তখন শালি প্রভৃতি বীজে বীজত্ব নাই বা বীজ বীজস্বভাব নয় বলিতে হইবে। কারণ যেমন, হস্তিত্বরূপে বীজ কোন কার্যের প্রয়োজক হয় না বলিয়া হস্তিত্বটি বীজের স্বরূপ নয়। সুতরাং যাহা যে রূপে কোন কার্যে উপযোগী হয় না তাহা সেইরূপ বিশিষ্ট নয়—এইরূপ (ব্যতিরেক) ব্যাপ্তি বৌদ্ধ মতে বীজত্ব হেতুতে থাকে বলিয়া বৌদ্ধ মতে বীজের বীজস্বভাবত্বের হানি হইয়া পড়ে। এখানে বীজত্বকে হেতু ধরিয়া মূলকার বৌদ্ধমতের উপর দোষ দিয়াছেন।

ন্যায়মতানুসারে এখানে পরার্থানুমানে প্রতিজ্ঞা প্রভৃতির আকার যথা :—

ন্যায়মতে

বীজং বীজত্বেনার্থক্রিয়াকারি (প্রতিজ্ঞা) বীজত্বাৎ—(হেতু) যৎ যদ্রূপবিশিষ্টং তৎ

তেন রূপেণার্থক্রিয়াকারি যথা :—দণ্ডত্বরূপেণ দণ্ডঃ (ঘটকারী) (অন্বয়ব্যাপ্তির উদাহরণ) বীজং চ তথা [তদ্রূপেণ অর্থক্রিয়াকারিত্বব্যাপ্যতদ্রূপবৎ] উপনয়ঃ। তস্মাৎ তথা [বীজত্বেনার্থক্রিয়াকারি] (নিগমন)।

ব্যতিরেক ব্যাপ্তির উদাহরণ যথা :—"যদ্ যেন রূপেণ ন অর্থ ক্রিয়াপ্রয়োজকং তৎ ন তদ্রূপম্ (তদ্রূপবিশিষ্টম্)" যথা—বীজং কুঞ্জরত্বেন কিঞ্চিৎ ন কুর্বৎ ন কুঞ্জরত্ববিশিষ্টম্ (ন কুঞ্জরস্বরূপম্)

উপনয়—বীজত্বেনার্থক্রিয়াকারিত্বাভাবব্যাপকীভূতাভাবপ্রতিযোগিবীজত্ববদ্ বীজম্। বীজত্বেনার্থক্রিয়াকারিত্বব্যাপ্যবীজত্ববৎ বীজম্ ইতি বা

নিগমন—তস্মাৎ বীজং বীজত্বেনার্থক্রিয়াকারি।

বৌদ্ধমতে—কেবল উদাহরণ ও উপনয় নামক অবয়ব স্বীকার করা হয় এইজন্য উক্ত অনুমানের প্রয়োজক ব্যতিরেক ব্যাপ্তি ঘটিত উদাহরণ ও উপনয়ের আকার মূলে উল্লিখিত হইয়াছে—"যদ্ যেন রূপেণ.........নোপযুজ্যন্তে"। এই ব্যতিরেক ব্যাপ্তিমুখে অনুমানকে বৌদ্ধ প্রসঙ্গানুমান বলে। এইজন্য মূলে "যদ্ যেন রূপেণার্থক্রিয়াসু নোপযুজ্যতে ন তৎ তদ্রূপম্, যথা বীজং কুঞ্জরত্বেন কিঞ্চিদপি অকুর্বৎ ন কুঞ্জরস্বরূপম্, তথাচ শাল্যাদয়ঃ সামগ্রীপ্রবিষ্টা বীজত্বেনার্থক্রিয়াসু নোপযুজ্যন্তে ইতি ব্যাপকানুপলব্ধিঃ প্রসঙ্গহেতুঃ" এই কথা বলা হইয়াছে। যাহা যদ্রূপবিশিষ্ট হয় তাহা তদ্রূপে অর্থক্রিয়ার প্রতি উপযোগী হয়—যেমন দণ্ড, দণ্ডত্ববিশিষ্ট হয় বলিয়া উহা দণ্ডত্বরূপে ঘটত্বরূপকার্যে উপযোগী—এইরূপ অন্বয়ব্যাপ্তিমুখে যে অনুমান তাহা বৌদ্ধমতে বিপর্যয় অনুমান—এই অনুমানে ব্যাপ্য হইতেছে তদ্রূপতা। অর্থাৎ তৎস্বরূপত্ব বা তদ্রূপবিশিষ্টত্ব, যেমন দণ্ডের দণ্ডত্ববিশিষ্টত্ব। আর ব্যাপক হইতেছে অর্থ ক্রিয়ার প্রতি যোগ্যত্ব অর্থাৎ কার্যকারিত্ব—যেমন দণ্ডের ঘটকার্যকারিত্ব। এই অন্বয়ব্যাপ্তিতে বা বিপর্যয়ে যাহা ব্যাপক হয় ব্যতিরেক ব্যাপ্তিতে সেই ব্যাপকের অভাবই ব্যাপ্য হয় অর্থাৎ বৌদ্ধমতে তাহা প্রসঙ্গানুমানের হেতু অর্থাৎ ব্যাপ্য হয়। সুতরাং প্রকৃতস্থলে যখন অন্বয়ব্যাপ্তিতে "অর্থক্রিয়ার প্রতি যোগ্যত্ব বা উপযোগিত্ব" ব্যাপক হইয়াছে তখন প্রসঙ্গ বা ব্যতিরেক ব্যাপ্তিতে সেই ব্যাপকের বিপরীত বা ব্যাপকের অভাব, যে "অর্থক্রিয়ার প্রতি অনুপযোগিত্ব" তাহা ব্যাপ্য হইবে তাহাতে আর সন্দেহ কি? তাহাই মূলকার বলিয়াছেন—"তথাচ শাল্যাদয়ঃ সামগ্রীপ্রবিষ্টা বীজত্বেনার্থক্রিয়াসু নোপযুজ্যন্তে ইতি ব্যাপকানুপলব্ধিঃ প্রসঙ্গহেতুঃ।" অর্থাৎ গ্রন্থকার বলিতেছেন, তোমরা (বৌদ্ধেরা) যখন শালি প্রভৃতি বীজকে বীজত্বরূপে অর্থক্রিয়ার প্রতি উপযোগী বল না তখন তোমাদের মতে শালি প্রভৃতি বীজে বীজত্বরূপে অর্থক্রিয়োপযোগিত্বের অভাব আছে। আর এই বীজত্বরূপে অর্থক্রিয়োপযোগিত্বের অভাবটি বিপর্যয় বা অন্বয়ব্যাপ্তির ব্যাপক যে বীজত্বরূপে অর্থক্রিয়োপযোগিত্ব তাহার অনুপলব্ধি অর্থাৎ তাহার বিপরীত উপলব্ধির বিষয়। সুতরাং বীজত্বরূপে অর্থক্রিয়োপযোগিত্বের অভাবটি প্রসঙ্গহেতু অর্থাৎ

প্রসঙ্গানুমানের ব্যাপ্য হইল। অতএব বীজে উক্ত হেতু থাকায় উহার ব্যাপক বা সাধ্য যে বীজস্বরূপত্ব তাহা বীজে না থাকুক এইরূপ দোষ নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর অর্পণ করিতেছেন—ইহাই উক্ত মূলের অভিপ্রায়। বীজত্বরূপে অর্থক্রিয়োপযোগিত্বের অভাব কেন প্রসঙ্গ হেতু—এইরূপ শঙ্কার উত্তরে মূলকার বলিতেছেন "তদ্রূপতায়াঃ অর্থক্রিয়াং প্রতি যোগ্যতয়া ব্যাপ্তত্বাৎ।" অর্থাৎ তদ্রূপবিশিষ্টত্বটি অর্থক্রিয়ার প্রতি, যোগ্যতার দ্বারা ব্যাপ্তিযুক্ত। অভিপ্রায় এই যে তদ্রূপত্ব যেখানে যেখানে থাকে সেখানে সেখানে তদ্রূপে অর্থক্রিয়োপযোগিত্ব থাকে। যেমন—ক্ষেত্রস্থবীজে বীজত্ব বা বীজত্ববিশিষ্টত্ব থাকে, আর তাহাতে বীজত্বরূপে অঙ্কুরকার্যোপযোগিত্ব থাকে। অতএব তদ্রূপত্বটি ব্যাপ্য আর তদ্রূপে অর্থক্রিয়োপযোগিত্বটি ব্যাপক। সুতরাং তদ্রূপে অর্থক্রিয়োপযোগিত্বের ব্যাপ্তি তদ্রূপতাতে আছে এইরূপ অন্বয়ব্যাপ্তি বা বিপর্যয় অনুমান থাকায় এই বিপর্যয় অনুমানের ব্যাপক যে তদ্রূপে অর্থক্রিয়োপযোগিত্ব তাহার অভাবটি প্রসঙ্গানুমানের হেতু বা ব্যাপ্য হইবে—ইহাই উক্ত মূলের অভিপ্রায়। এখন যদি বৌদ্ধ বলেন—"যাহা যদ্রূপবিশিষ্ট তাহা তদ্রূপে কার্যকারী" এইরূপ ব্যাপ্তি, অতএব "যাহা যদ্রূপে কার্যকারী নহে তাহা তদ্রূপবিশিষ্ট নহে" এইরূপ ব্যাপ্তিও স্বীকার করি না। তাহার উত্তরে মূলকার নৈয়ায়িকপক্ষ হইতে বৌদ্ধকে দোষ দিতেছেন "অন্যথা অতিপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ যাহা যদ্রূপে অর্থক্রিয়োপযোগী নয় তাহা যদি তদ্রূপবিশিষ্ট হয়, তাহা হইলে অতিপ্রসঙ্গ—অর্থাৎ বীজ কুঞ্জরত্বরূপে অর্থক্রিয়োপযোগী না হইয়াও কুঞ্জরত্ববিশিষ্ট হউক। সুতরাং বৌদ্ধকে পূর্বোক্ত ব্যাপ্তি স্বীকার করিতে হইবে। ইহাই মূলকারের অভিপ্রায় ॥৩৫॥

তদ্রূপত্বমেতস্য প্রত্যক্ষসিদ্ধত্বাদশক্যাপহ্নবমিতি চেৎ, অস্তু তর্হি বিপর্যয়ঃ, যদ্ যদ্রূপং তৎ তেন রূপেণার্থক্রিয়াসু উপযুজ্যতে, যথা স্বভাবেন সামগ্রীনিবেশিনো ভাবাঃ; বীজজাতীয়াশ্চৈতে কুশূলস্থাদয় ইতি স্বভাবহেতুঃ, তদ্রূপত্বমাত্রানুবন্ধিত্বাদ্ যোগ্যতায়াঃ। ততশ্চাস্তি কিঞ্চিৎ কার্যং যত্র বীজত্বেন বীজমুপযুজ্যতে ॥৩৬॥

অনুবাদ:—(পূর্বপক্ষ) ইহার (শালি প্রভৃতি বীজের) বীজস্বরূপত্ব (বীজত্ববিশিষ্টত্ব) প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া (বীজত্ববিশিষ্টত্ব) অপলাপ করা যায় না। [উত্তর পক্ষ] তাহা হইলে বিপর্যয় [অন্বয়মুখে ব্যাপ্তির প্রয়োগ] হউক, যথাঃ—"যাহা যেরূপবিশিষ্ট তাহা সেই রূপে কার্যকারিতাতে উপযোগী হয়, যেমন নিজ ধর্ম জাতিবিশেষবিশিষ্ট সামগ্রামধ্যবর্তী ভাব পদার্থ।" [অঙ্কুর-

কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট, অঙ্কুরকার্যকারী, সামগ্রীমধ্যবর্তী ক্ষেত্রস্থবীজ]। "এই কুশূলস্থ প্রভৃতিও বীজজাতীয়।" এইভাবে [বীজত্ববিশিষ্টত্ব প্রভৃতি] স্বভাবহেতু। যেহেতু [কার্যকারিতার] যোগ্যতাটি তৎস্বরূপত্বমাত্রনিমিত্তক। সুতরাং একটা কিছু কার্য আছে, যাহাতে বীজ বীজত্বরূপে উপযোগী হয় ॥৩৬॥

তাৎপর্য ঃ—বৌদ্ধ, বীজত্বরূপে বীজকে অঙ্কুরকার্যে উপযোগী বলেন না, কিন্তু অঙ্কুর-কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজ অঙ্কুরকার্যে উপযোগী ইহাই তাঁহার মত। গ্রন্থকার উক্তমত খণ্ডন প্রসঙ্গে পূর্বগ্রন্থে—বীজত্বরূপে বীজ কোন কার্যে উপযোগী কি না? এইরূপ বিকল্প করিয়া তাহা খণ্ডন পূর্বক বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরাদিকার্যে প্রয়োজক ইহা ব্যবস্থাপিত করিয়াছেন। পরে বীজত্বরূপে বীজ যদি কোন কার্যে উপযোগী না হয় তাহা হইলে বীজের বীজস্বরূপতা অর্থাৎ বীজত্ববিশিষ্টতাই পরিত্যক্ত হইয়া যাইবে এইরূপ আপত্তি বৌদ্ধের উপর দিবার জন্য "যাহা যেরূপে কোন কার্যে উপযোগী নয় তাহা সেইরূপ বিশিষ্ট নয়"—এইরূপ প্রসঙ্গানু-মানের [ব্যতিরেক মুখে ব্যাপ্তি] অবতারণা করিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন—বীজের বীজত্ব অথবা বীজের বীজত্ববিশিষ্টত্বটি প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া বীজত্বরূপে বীজ, কার্যে (অঙ্কুরাদিকার্যে) উপযোগী না হইলেও "যাহা যেরূপে কার্যে উপযোগী নহে তাহা সেইরূপ বিশিষ্ট নহে" এই প্রসঙ্গানুমানের দ্বারা বীজের বীজত্ববিশিষ্টত্ব পরিত্যক্ত হইবে না। যেহেতু অনুমানের অপেক্ষা প্রত্যক্ষ বলবত্তর। প্রত্যক্ষের দ্বারা বীজের বীজত্ব জানা যায়। অনুমানের দ্বারা তাহার অপলাপ করা যাইবে না। সুতরাং নৈয়ায়িকের পূর্বোক্ত আপত্তি টিকিল না। এই কথাই মূলকার—"তদ্রূপত্বমেতস্য প্রত্যক্ষসিদ্ধত্বাদশক্যাপহ্নবমিতি চেৎ" গ্রন্থে বলিয়াছেন। বৌদ্ধ এইভাবে নৈয়ায়িকপ্রদত্ত দোষ উদ্ধার করিলে নৈয়ায়িক পুনরায় "অস্তু তর্হি বিপর্যয়ঃ যদ্ যদ্রূপং তৎ তেন রূপেনার্থক্রিয়াসুপযুজ্যতে, যথা স্বভাবেন সামগ্রী-নিবেশিনো ভাবাঃ, বীজজাতীয়াশ্চৈতে কুশূলস্থাদয় ইতি স্বভাবহেতুঃ, তদ্রূপত্বমাত্রানুবন্ধি-ত্বাদ্ যোগ্যতায়াঃ" এই গ্রন্থে বৌদ্ধের মত (বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরপ্রয়োজক নহে এইমত) খণ্ডন করিবার জন্য বিপর্যয় অনুমান অর্থাৎ অন্বয়মুখে ব্যাপ্তি পূর্বক অনুমানের (প্রয়োগ নিবেশ) করিতেছেন। পূর্বে যাহা যেরূপে অর্থক্রিয়াতে উপযোগী নয়, তাহা সেইরূপ বিশিষ্ট নয়—এইরূপ ব্যতিরেক ব্যাপ্তিমুখে অনুমানের প্রয়োগ করিয়াছিলেন এখন—অন্বয়ব্যাপ্তি মুখে অনুমানের নিবেশ করিতেছেন—যাহা (বীজাদি) যেইরূপ অর্থাৎ যেই রূপবিশিষ্ট (বীজত্ববিশিষ্ট) তাহা বীজাদি সেইরূপে (বীজত্বরূপে) অর্থক্রিয়া অর্থাৎ (অঙ্কুরাদি) কার্যে উপযোগী বা প্রয়োজক (জনক)। যেমন—সামগ্রী প্রবিষ্ট ভাব-পদার্থসকল। যেমন ঘটরূপ কার্যের সামগ্রী (কারণকূট) হইতেছে মৃত্তিকা, দণ্ড, চক্র, কুম্ভকার ইত্যাদি। এই সামগ্রীর মধ্যে প্রবিষ্ট ভাব বলিতে উহারা সকলেই। তাহার মধ্যে কোন একটি, যেমন, 'দণ্ড'কে ধরিয়া বলা যায়—দণ্ডটি, দণ্ডত্ববিশিষ্ট আর উহা দণ্ডত্ব-রূপে ঘটরূপকার্যে উপযোগী। প্রকৃতস্থলে বীজ বীজত্ববিশিষ্ট, [ইহা বৌদ্ধও স্বীকার

করেন] সুতরাং উহাও বীজত্বরূপে কোন কার্যে উপযোগী হইবে। মূলে "যদ্ যদ্রূপং তৎ তেন রূপেনার্থক্রিয়াস্বুপযুজ্যতে, যথা স্বভাবেন সামগ্রীনিবেশিনো ভাবাঃ" এই বাক্যটি উদাহরণরূপ অবয়ব বাক্য। মূলকার বৌদ্ধমত খণ্ডন করিবার জন্য বৌদ্ধমতানুসারে উদাহরণ বাক্য ও উপনয় বাক্য প্রয়োগ করিয়াছেন। উপনয় বাক্যটি যথা:—"বীজজাতীয়াশ্চৈতে কুশূলস্থাদয়ঃ"। তাহা হইলে বিপর্যয়ানুমানের ইহাই অর্থ হইল—যাহা যেইরূপ বিশিষ্ট তাহা সেইরূপে কার্যের প্রয়োজক (জনক)। যেমন স্বভাবত সামগ্রীর অন্তঃপাতী ভাব পদার্থ। এখানে স্বভাব বলিতে নিজভাব অর্থাৎ নিজস্থিত জাতি প্রভৃতি ধর্ম। বৌদ্ধ বীজত্বরূপে বীজের অঙ্কুর প্রয়োজকতা স্বীকার করেন না কিন্তু কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজের অঙ্কুরজনকতা স্বীকার করেন। এইজন্য বৌদ্ধমতে 'স্ব' অর্থাৎ বীজ, তাহার ভাব কুর্বদ্রূপত্বরূপে ('স্বভাবেন' শব্দের অর্থ) অঙ্কুরকার্যের সামগ্রী অর্থাৎ কারণসমূহের অন্তঃপাতী ভাব হইতেছে বীজ [কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট বীজ]। ন্যায়মতে বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরকার্যের জনক হয় বলিয়া 'স্ব' অর্থাৎ বীজ, তাহার ভাব বীজত্ব-জাতি। সুতরাং স্বভাব বলিতে বীজত্ব প্রভৃতি, সেই বীজত্বরূপে বীজ, অঙ্কুরকার্যের কারণ সমূহ—বীজ, জলসেক, মৃত্তিকা, আতপ ইত্যাদি অন্তঃপাতী ভাব পদার্থ। এইভাবে বৌদ্ধ ও নৈয়ায়িকের উভয় মতে উদাহরণ সিদ্ধ হইল। উদাহরণ উভয়মত সিদ্ধ হওয়া চাই—সেইজন্য মূলকার "যথা স্বভাবেন সামগ্রীনিবেশিনো ভাবাঃ" এইরূপ উল্লেখ করিয়াছেন। "তদ্রূপে সামগ্রীনিবেশী ভাব"—এইরূপ বলেন নাই। কারণ তদ্রূপ বলিতে যদি বৌদ্ধ মতানুসারে কুর্বদ্রূপত্ব ধরা হয়, তাহা হইলে তাহা ন্যায়মতে স্বীকৃত নহে; আবার বীজত্ব ধরিলে বৌদ্ধমতে তাহা স্বীকৃত হয় না। কিন্তু 'স্বভাব' বলায় উভয় মতেই স্বভাব অর্থাৎ নিজ ভাব বা ধর্ম স্বীকৃত বলিয়া উদাহরণ উভয়বাদিসিদ্ধ হইল। এই উদাহরণ বাক্যের দ্বারা মূলকার এতক্ষণ ইহাই প্রতিপাদন করিলেন যে যাহা যদ্রূপবিশিষ্ট হইবে তাহা তদ্রূপে কোন কার্যে উপযোগী অর্থাৎ কার্যজনক হইবে। বৌদ্ধ ক্ষেত্রস্থ বীজে বীজত্ব এবং কুশূলস্থ বীজেও বীজত্ব প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। কাজেই মূলকার সেইভাবে উপনয় বাক্য বলিতেছেন—"বীজজাতীয়াশ্চৈতে কুশূলস্থাদয় ইতি স্বভাবহেতুঃ"। অর্থাৎ কুশূলস্থবীজ প্রভৃতি বীজ জাতীয় বা বীজত্ব-বিশিষ্ট। এখানে বিপর্যয়ানুমানে তদ্রূপত্বটি হেতু এবং তদ্রূপে অর্থক্রিয়োপযোগিত্বটি সাধ্য। মূলকার উক্ত হেতুটিকে স্বভাবহেতু বলিয়াছেন। বৌদ্ধমতে হেতু তিন প্রকার—স্বভাব, কার্য ও অনুপলব্ধি। স্বভাবহেতু যেমন:—(১) "অয়ং বৃক্ষঃ শিংশপাত্বাৎ"। এই স্থলে শিংশপাত্ব হেতুটি বৃক্ষস্বভাবই হইয়া থাকে বৃক্ষের সহিত শিংশপাত্বের তাদাত্ম্যসম্বন্ধ আছে। এই জন্য শিংশপাত্ব হেতুর দ্বারা বৃক্ষরূপ সাধ্যের অনুমান হয়। কার্য হেতু যথা:—(২) "অয়ং বহ্নিমান্ ধূমাৎ, এই স্থলে ধূম হেতুটি বহ্নির কার্য। অনুপলব্ধিহেতু যথা:—(৩) "অত্র ঘটো নাস্তি উপলব্ধিলক্ষণপ্রাপ্তস্য অনুপলব্ধেঃ।" অর্থাৎ এখানে ঘট নাই যেহেতু উপলব্ধির যোগ্যতাপ্রাপ্তি হওয়া সত্ত্বেও ভূতলে ঘটের উপলব্ধি হইতেছে না। প্রকৃতস্থলে মূলকার বৌদ্ধমতানুসারে

"তদ্রূপত্ব" হেতুকে স্বভাব হেতু বলিয়াছেন। যেহেতু যাহা তদ্রূপ হয় তাহা তদ্রূপে কার্যে উপযোগী হয়। তদ্রূপত্বটি তদ্রূপে কার্যোপযোগিত্ব স্বভাব স্বরূপ। যেমন বীজের বীজত্বটি বীজত্বরূপে কার্যো (অঙ্কুর)পযোগিত্ব স্বভাবস্বরূপই হইয়া থাকে। প্রশ্ন হইতে পারে "তদ্রূপত্বটি কেন তদ্রূপে কার্যোপযোগিস্বভাব অর্থাৎ কার্যযোগ্য ?" তাহার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"তদ্রূপত্বমাত্রানুবন্ধিত্বাদ্ যোগ্যতায়াঃ" অর্থাৎ যোগ্যতাটি তদ্রূপত্বমাত্র নিমিত্তক। দণ্ডের যে ঘটজননযোগ্যতা তাহা দণ্ডত্বমাত্রনিমিত্তক। প্রকৃতস্থলে কুশূলস্থ বীজে ও যখন বীজত্ব বৌদ্ধের স্বীকৃত তখন কুশূলস্থ বীজেরও কার্যযোগ্যতা আছে—ইহা বিপর্যয়ানুমান বলে বৌদ্ধকে স্বীকার করিতে হইবে। অতএব বীজ বীজত্ববিশিষ্ট হওয়ায় বীজ যেরূপ কার্যে উপযোগী অর্থাৎ জনক হয় সেইরূপ কোন একটি কার্য বৌদ্ধকেও স্বীকার করিতে হইল এই কথাই মূলকার—"ততশ্চাস্তি কিঞ্চিৎ কার্যং যত্র বীজত্বেন বীজমুপযুজ্যতে ইতি।" এই গ্রন্থে বলিয়াছেন। তাহা হইলে কুশূলস্থবীজ বীজত্ববিশিষ্ট; এইরূপ ক্ষেত্রস্থ বীজও বীজত্ববিশিষ্ট বলিয়া বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরভিন্ন অন্য কোন কার্যে উপযোগী হইতে পারে। কিন্তু অন্য কার্যে যে বীজ উপযোগী হয় না, তাহা পূর্বে গ্রন্থকার খণ্ডন করিয়াছেন। সুতরাং বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরকার্যের জনক ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। কুশূলস্থ বীজেও অঙ্কুর কার্যের জনকতা আছে। তবে জলসেক, মৃত্তিকায় বপন ইত্যাদি সহকারীর অভাবে কুশূলস্থতা দশায় অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না। ইহাই নৈয়ায়িকের বৌদ্ধের প্রতি বক্তব্য ॥৩৬॥

বীজানুভব এবাসাধারণং কার্যম্, যত্র বীজত্বং প্রয়োজকম্; তচ্চ সর্বস্মাদেব বীজাদ্ ভবতীতি কিমনুপপন্নমিতি চেৎ। ন। যৌগিকতদনুভবস্য তদন্তরেণাপ্যুপপত্তেঃ। লৌকিক ইতি চেৎ। সত্যমেতৎ, নত্বিদমবশ্যং সর্বস্মাদ্ বীজাদ্ ভবতি; ইন্দ্রিয়াদিপ্রত্যাসত্তেরসদাতনত্বাৎ, অসার্বত্রিকত্বাচ্চ। ততশ্চ যোগ্যমপি সহকার্যসন্নিধানান্ন করোতীত্যর্থসিদ্ধম্।।৩৭।।

অনুবাদঃ—[পূর্বপক্ষ] বীজের অনুভবই [নির্বিকল্প সাক্ষাৎকার] [বীজের] অসাধারণ কার্য। যে কার্যে (বীজানুভব কার্যে) বীজত্ব প্রয়োজক [কারণতাবচ্ছেদক]। তাহা [সেই বীজানুভব] সমস্ত বীজ হইতেই হইয়া থাকে, সুতরাং অনুপপত্তি কি ? [সিদ্ধান্তী] না। বীজ ব্যতিরেকেও যোগীর সেই বীজানুভবের উপপত্তি [সম্ভব] হয়। [পূর্বপক্ষ] লৌকিক অনুভব [বীজের কার্য] হউক্। [সিদ্ধান্তী] ইহা সত্য। কিন্তু সমস্ত বীজ হইতে ইহা

[লৌকিক বীজানুভব] অবশ্য হয় না, যেহেতু ইন্দ্রিয় প্রভৃতির সন্নিকর্ষ অথবা কুর্বদ্রূপাত্মক ইন্দ্রিয়াদি সার্বকালিক নহে এবং সার্বদেশিক নহে। অতএব [বীজাদি অঙ্কুরাদি কার্যে] যোগ্য হইলেও সহকারীর সান্নিধ্যের অভাবে কার্য করে না—ইহা অর্থাৎ সিদ্ধ হইল ॥ ৩৭ ॥

তাৎপর্য ঃ—পূর্বগ্রন্থে মূলকার বৌদ্ধের উপর এই বলিয়া আপত্তি দিয়াছিলেন যে—যাহা যদ্রূপবিশিষ্ট হয় তাহা তদ্রূপে কোন কার্যের জনক হয়। বীজ যখন বীজত্ববিশিষ্ট (কুশূলস্থবীজও বীজত্ববিশিষ্ট) ইহা তোমরাও স্বীকার কর, তখন বীজত্বরূপে তাহা কোন কার্যের জনক হইবে। সুতরাং (কুশূলস্থ) বীজজন্য কোন কার্য অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে অর্থাৎ বীজত্বরূপে বীজসাধারণজন্য কোন কার্য স্বীকার করিতে হইবে। অন্যথা বীজের বীজত্ব অনুপপন্ন হইয়া যায়। এই আপত্তির উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন "বীজানুভব এবাসাধারণং কার্যং যত্র বীজত্বং প্রয়োজকং, তচ্চ সর্বস্মাদেব বীজাদ্ভবতীতি-কিমনুপপন্নমিতি চেৎ।" অর্থাৎ বীজজন্য বীজের অনুভবই অসাধারণ কার্য, উক্ত অনুভব-কার্যে বীজ কারণ আর বীজত্ব প্রয়োজক বা কারণতাবচ্ছেদক। উক্ত বীজানুভবরূপ কার্য সমস্ত বীজ হইতে উৎপন্ন হইতে পারে, সুতরাং অনুপপত্তি কি থাকিতে পারে? এখানে যে বীজানুভবকে বীজের কার্য বলা হইয়াছে সেই অনুভব বলিতে নির্বিকল্পরূপ প্রত্যক্ষ বুঝিতে হইবে। কারণ বৌদ্ধমতে বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়সংযোগজন্য প্রথমে যে নির্বিকল্প প্রত্যক্ষ উৎপন্ন হয়, তাহাই প্রত্যক্ষ। সবিকল্প প্রত্যক্ষ তাঁহারা স্বীকার করেন না। কেহ কেহ সবিকল্প প্রত্যক্ষ স্বীকার করিলেও সবিকল্প প্রত্যক্ষমাত্রই ভ্রমাত্মক। ঐরূপ ভ্রমাত্মক সবিকল্প স্বীকার করিলেও বৌদ্ধমতে ঐ সবিকল্প প্রত্যক্ষের প্রতি ঘটাদি বিষয়, কারণ নহে। যেহেতু তাঁহাদের মতে সমস্ত পদার্থই ক্ষণিক বলিয়া ক্ষণিক বীজ হইতে বীজের নির্বিকল্প প্রত্যক্ষকালেই বীজ নষ্ট হইয়া যাওয়ায় নির্বিকল্প প্রত্যক্ষের পরে যে সবিকল্প প্রত্যক্ষ হয় তাহার বিষয় বীজ নহে বা বীজরূপ বিষয়জন্য নহে, কিন্তু ঐ সবিকল্প প্রত্যক্ষ বীজত্বরূপ সামান্য লক্ষণ (জাতি) বিষয়ক। আর সামান্যলক্ষণ, বৌদ্ধমতে অভাবাত্মক বলিয়া উক্ত সবিকল্পপ্রত্যক্ষ অলীকবিষয়ক হওয়ায় উহা ভ্রমাত্মক জ্ঞান হয়। সুতরাং বৌদ্ধ সবিকল্প প্রত্যক্ষকে বীজের কার্য বলিতে পারেন না। অতএব বীজজন্য কার্য বীজের নির্বিকল্প প্রত্যক্ষই বুঝিতে হইবে। আর যে মূলে "বীজানুভব এবাসাধারণং কার্যম্" এখানে "অসাধারণ" পদটি আছে তাহার অভিপ্রায় এই যে—বীজভিন্ন পদার্থের কার্য বীজানুভব নহে কিন্তু বীজানুভবটি বীজমাত্র জন্য। ন্যায়মতে ঐ কার্যে অসাধারণত্ব হইতেছে বীজত্বাবচ্ছিন্নকারণতানিরূপিতত্ব। "যত্র বীজত্বং প্রয়োজকম্" এখানে 'প্রয়োজক' পদের অর্থ কারণতাবচ্ছেদক। যদি ও প্রয়োজক বলিতে কারণও কারণতাবচ্ছেদক উভয়কে বুঝাইতে পারে, তাহা হইলেও এখানে বীজত্বকে বীজানুভবের প্রতি প্রয়োজক বলায়

কারণতাবচ্ছেদকরূপ অর্থ বুঝিতে হইবে। যেহেতু বীজত্বটি বীজানুভবের কারণ নহে। বৌদ্ধের এই প্রকার আশঙ্কার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিতেছেন "যৌগিকতদনুভবস্য তদন্তরেণাপ্যুপপত্তেঃ।" বীজাদি বিষয় ব্যতিরেকেও বীজাদিবিষয়ক যৌগিক নির্বিকল্প প্রত্যক্ষ হয়। সুতরাং যৌগিক অনুভবে বীজের কারণতার ব্যভিচার হইল। যোগীর বীজের অনুভব হয় কিন্তু সেই অনুভবের প্রতি বীজ কারণ নয়। বৌদ্ধমতে কল্পনাপোঢ় অভ্রান্ত জ্ঞানকে যথার্থ প্রত্যক্ষ বলে। 'অভিলাপসংসর্গযোগ্যপ্রতিভাসপ্রতীতি-ই কল্পনা' অর্থাৎ যে জ্ঞানে শব্দের সংসর্গপ্রতীত হইতে পারে সেই জ্ঞানকে কল্পনা বলে। যেমন যে ব্যক্তির পদ ও পদার্থের সম্বন্ধ বা শক্তিজ্ঞান আছে সেই ব্যক্তির শব্দোল্লেখী "ইহা ঘট" এইরূপ যে জ্ঞান হয় তাহাকে কল্পনা বলে। বৌদ্ধমতে বস্তুমাত্রই ক্ষণিক বলিয়া যে কালে শক্তিজ্ঞানকালীনরূপে ঘটের জ্ঞান হয়, সেইকালে পূর্বঘট থাকে না অথচ তাহার জ্ঞান (প্রত্যক্ষ) হওয়ায় উক্তজ্ঞানকে কল্পনা বলা হয়। ঐরূপ কল্পনা রহিত যে অভ্রান্ত জ্ঞান তাহা প্রত্যক্ষ। দিঙ্‌-মোহাদিবশত পূর্বদিক্‌কে পশ্চিম দিক্ বলিয়া যে জ্ঞান তাহা ভ্রান্ত, তাহাও প্রত্যক্ষ নহে। নৌকায় গমনকালে তীরস্থ বৃক্ষকে চলিতে দেখা যায়। উক্ত চলদ্ বৃক্ষের জ্ঞান ভ্রম নহে—কারণ সেখানে বস্তু (বৃক্ষ) পাওয়া যায়। এইজন্য 'কল্পনাপোঢ়' বলা হইয়াছে। চলদ্‌বৃক্ষের জ্ঞান কল্পনাত্মক। সুতরাং কল্পনাশূন্য অথচ অভ্রান্ত জ্ঞানই প্রত্যক্ষ। যেমন নির্বিকল্প নীলাদির-জ্ঞান। এই জ্ঞানকে শব্দসংস্পৃষ্টরূপে উল্লেখ করা যায় না। এইরূপ নির্বিকল্প প্রত্যক্ষ বৌদ্ধমতে চারপ্রকার। যথা :—ইন্দ্রিয়জ্ঞান, মনোবিজ্ঞান, আত্মসম্বেদন ও যোগিজ্ঞান। আলোকাদি থাকিলে চক্ষুঃসন্নিকর্ষের অনন্তর নীলাদি বিষয়জন্য যে নীলাদিজ্ঞান তাহা ইন্দ্রিয়জ্ঞান। এই ইন্দ্রিয়জ্ঞানের পরক্ষণে এক সন্তানের [নীল, নীল, নীল এইরূপ ধারাকে সন্তান বলে] অন্তর্বর্তী হইয়া যে প্রত্যক্ষ হয় তাহাকে মনোবিজ্ঞান বলে। জ্ঞান, সুখ প্রভৃতি চিত্তবৃত্তিগুলি নিজেই নিজের দ্বারা প্রকাশিত হয় বলিয়া উক্ত জ্ঞানাদির প্রকাশকে আত্মসম্বেদন বলে। কোন বিষয়ের ভাবনা (পুনঃপুনঃ চিন্তা) জনিত যে স্পষ্টজ্ঞান তাহাকে যোগিজ্ঞান বলে। এই যোগিজ্ঞান ও স্পষ্ট বলিয়া ইহাকে নির্বিকল্প প্রত্যক্ষ বলে। কিন্তু বিষয়জন্য নহে। কারণ যে বিষয়ের ভাবনা করা হয়, ভাবনার প্রকর্ষজনিত যোগিজ্ঞান তাহার অনেকক্ষণ পরে উৎপন্ন হয় অথচ সেই বিষয়টি অনেক আগেই নষ্ট হইয়া যায়। সুতরাং ভাবনাপ্রকর্ষজন্য যোগীর বীজানুভবের প্রতি বীজের কারণতা না থাকায়, বৌদ্ধগণ যে বীজানুভবকে বীজের অসাধারণ কার্য বলিয়াছিলেন তাহা সিদ্ধ হইতে পারিল না অর্থাৎ বীজানুভবে বীজের কারণতা অসিদ্ধ হইয়া গেল।

যৌগিক নির্বিকল্প প্রত্যক্ষ বীজের অসাধারণ কার্য নয় কিন্তু লৌকিক অর্থাৎ ইন্দ্রিয়-প্রত্যাসন্নবিষয়ক নির্বিকল্প প্রত্যক্ষ বীজের অসাধারণ কার্য হইবে—এইভাবে বৌদ্ধ পুনরায় নিজপক্ষের পূর্বোক্ত দোষের উদ্ধার করিবার জন্য বলিতেছেন—"লৌকিক ইতি চেৎ"। বৌদ্ধের এইরূপ উক্তির উত্তরে নৈয়ায়িক "সত্যমেতৎ·········করোতীত্যর্থসিদ্ধম্" গ্রন্থের

অবতারণা করিয়াছেন। অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন 'লৌকিক নির্বিকল্প প্রত্যক্ষ বীজের অসাধারণকার্য ইহা সত্য কিন্তু সেই লৌকিকপ্রত্যক্ষ [নির্বিকল্প প্রত্যক্ষ] সমস্ত বীজ হইতে হয় না। যেহেতু বীজের সহিত ইন্দ্রিয়াদির সন্নিকর্ষ সর্বদা হয় না এবং সর্বত্র (সর্বদেশে) হয় না অর্থাৎ সর্বকালে বা সর্বদেশে ইন্দ্রিয়াদির সন্নিকর্ষ হয় না। এখানে আশঙ্কা হইতে পারে যে "নৈয়ায়িক বৌদ্ধ মত খণ্ডন করিতে প্রবৃত্ত হইয়া বলিতেছেন—সমস্ত বীজ হইতে লৌকিক প্রত্যক্ষ হয় না যেহেতু ইন্দ্রিয়াদির প্রত্যাসত্তি (সন্নিকর্ষ) সর্বকালে বা সর্বদেশে হয় না। কিন্তু বৌদ্ধ ইন্দ্রিয়াদির প্রত্যাসত্তিকে প্রত্যক্ষের প্রতি কারণ বলেন না। সুতরাং নৈয়ায়িক কিরূপে ইন্দ্রিয়াদির প্রত্যাসত্তিরূপ কারণের অভাববশতঃ প্রত্যক্ষ হইতে পারে না—ইহা বৌদ্ধের উপর অভিযোগ করিলেন ? এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন "ইন্দ্রিয়াদিপ্রত্যাসত্তেরসদাতনত্বাৎ, অসার্বত্রিকত্বাচ্চ" এই মূলগ্রন্থ নৈয়ায়িক মতানুসারে বলা হইয়াছে। নৈয়ায়িক মতে লৌকিক প্রত্যক্ষের প্রতি ইন্দ্রিয়প্রত্যাসত্তির কারণতা স্বীকৃত। আর যদি বৌদ্ধমতানুসারে বলিতে হয় তাহা হইলে বলিতে হইবে যে— "বীজ হইতে সর্বদা বা সর্বত্র কুর্বদ্রূপ ইন্দ্রিয় উৎপন্ন হয় না।" অর্থাৎ বৌদ্ধমতে ইন্দ্রিয় প্রত্যাসত্তিকে প্রত্যক্ষের কারণ বলা হয় না, কিন্তু কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট ইন্দ্রিয়কে প্রত্যক্ষের কারণ বলা হয়। সুতরাং বৌদ্ধের মত ধরিয়া খণ্ডন হইবে যে বীজের লৌকিক প্রত্যক্ষ সমস্ত বীজ হইতে হয় না। যেহেতু সর্বদেশে বা সর্বকালে কুর্বদ্রূপ ইন্দ্রিয় থাকে না। সুতরাং 'বীজ' লৌকিক প্রত্যক্ষের যোগ্য অর্থাৎ স্বরূপযোগ্যতাবিশিষ্ট কারণ হইলেও ইন্দ্রিয় প্রভৃতি সহকারীর অসন্নিধানবশত কার্য উৎপাদন করে না। এইরূপ বীজ অঙ্কুরের প্রতি স্বরূপযোগ্য কারণ হইলেও সহকারীর অভাবে অঙ্কুর উৎপাদন করে না—ইহা অর্থাৎ সিদ্ধ হইল। সুতরাং বীজ কুশূলস্থতা দশায় অঙ্কুরের স্বরূপযোগ্য কারণ হইয়াও ক্ষিতি, জল, প্রভৃতি সহকারীর অভাবে অঙ্কুর উৎপাদন করে না। ইহা সিদ্ধ হওয়ায় কুশূলস্থ বীজত্ব ক্ষেত্রস্থ হইলে অঙ্কুর উৎপাদন করে ইহাও অসিদ্ধ হয় না। অতএব বীজ ক্ষণিক নহে ॥ ৩৭ ॥

কার্যান্তরমেবাতীন্দ্রিয়ং সর্ববীজাব্যভিচারি ভবিষ্যতীতি চেৎ, তন্ন তাবদুপাদেয়ম্, অমূর্তস্য মূর্তানুপাদেয়ত্বাৎ, পরিদৃশ্যমান-মূর্তঘটিততয়া মূর্তান্তরস্য তদ্দেশস্যানুপপত্তেঃ। নাপি সহকার্যং, মিথঃ সহকারিণামব্যভিচারানুপপত্তেঃ ॥৩৮॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] অন্যকোন অতীন্দ্রিয় কার্য সমস্ত বীজের অব্যভিচারী (কার্য) হইবে। [তাহা কি উপাদেয় অথবা সহকার্য ? উপাদেয় কি অমূর্ত অথবা মূর্ত ? এইরূপ বিকল্প করিয়া অমূর্তপক্ষে দোষ দেখাইতেছেন] [সিদ্ধান্তী] না, সেই অতীন্দ্রিয় কার্য অমূর্ত হইলে, তাহা উপাদেয় হইতে

পারে না। যেহেতু অমূর্ত (পদার্থ) মূর্তের উপাদেয় (কার্য) হইতে পারে না। আর সেই কার্যান্তর মূর্ত হইতে পারে না। যেহেতু পরিদৃশ্যমান মূর্তের দ্বারা ঘটিত হওয়ায় [বীজে পরিদৃশ্যমান অঙ্কুর কার্য (ন্যায়মতে) অথবা পর পর বীজরূপ (বৌদ্ধমতে) কার্য বিদ্যমান থাকায়] অন্য মূর্ত সেই দেশে [বীজরূপদেশে] থাকিতে পারে না। আর সেই অতীন্দ্রিয় কার্য সহকার্য [অর্থাৎ বীজাদি উপাদান ভিন্ন যে সকল সহকারী, সেই সকল সহকারি-সমবধানে বীজ হইতে উৎপন্ন যে কার্য তাহা]—এইরূপ বলা যায় যায় না। কারণ সহকারি সকলের পরস্পর অব্যভিচার অনুপপন্ন [অর্থাৎ সকল বীজে যে সব সময়, সকল সহকারির একরূপ সমবধান হইবে এইরূপ নিয়ম নাই] ॥৩৮॥

তাৎপর্য ঃ—বীজত্বরূপে বীজ কোন কার্যের কারণ হইবে অন্যথা বীজের বীজত্বই সিদ্ধ হইবে না বা বীজের বীজস্বভাবতাই সিদ্ধ হইতে পারে না এই কথা নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে পূর্বে বলিয়াছিলেন। তাহাতে বৌদ্ধ বীজানুভবকে সর্ববীজসাধারণকার্য বলিয়া সমাধান করিতে চেষ্টা করিয়াছিলেন। কিন্তু নৈয়ায়িক তাহা অব্যবহিত পূর্বগ্রন্থে খণ্ডন করিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ পুনরায় বীজের বীজস্বভাবতা সাধন করিবার উদ্দেশ্যে সর্ববীজসাধারণ একটি কার্যের উল্লেখ করিতেছেন "কার্যমেবাতীন্দ্রিয়ং......ইতি চেৎ" গ্রন্থে। অর্থাৎ লৌকিক বা যৌগিক অনুভব বীজ সাধারণকার্য না হউক, তথাপি সমস্তবীজের অব্যভিচারী অন্য কোন অতীন্দ্রিয় কার্যই সর্ববীজসাধারণ কার্য হইবে। ঐ অতীন্দ্রিয়কার্যের অধিকরণে কোন না কোন বীজ অবশ্যই থাকিবে অথবা বীজের অভাব যেখানে থাকে সেখানে উক্ত অতীন্দ্রিয় কার্য থাকিবে না। ইহাই হইল বীজের অব্যভিচারী কার্য।

বৌদ্ধের এইরূপ বক্তব্যের উত্তরে নৈয়ায়িক "তন্ন তাবদুপাদেয়ম্......মিথঃ সহকারিণামব্যভিচারাপত্তেঃ।" এই গ্রন্থ বলিতেছেন। অভিপ্রায়ার্থ এই—কার্য দুই ভাগে বিভক্ত, উপাদেয় ও সহকার্য। যে কার্যের যাহা উপাদান কারণ, সেই কার্যকে তাহার উপাদেয় (কার্য) বলা হয়। যেমন ন্যায়াদিমতে বস্ত্র, তন্তুর উপাদেয়। তন্ত্বাত্মক উপাদান হইতে বস্ত্র উৎপন্ন হয় বলিয়া বস্ত্রকে তন্তুর উপাদেয় বলা হয়। উপাদান কারণ যাহাকে সহকারী করিয়া যে কার্য করে সেই কার্য তাহার সহকার্য। যেমন বস্ত্রটী তুরী বেমা প্রভৃতির সহকার্য। যেহেতু তুরী, বেমা প্রভৃতি হইতে ভিন্ন যে তন্তুরূপ উপাদান, সেই উপাদান তুরী, বেমা প্রভৃতি সহকারীকে অবলম্বন করিয়া বস্ত্র উৎপাদন করে। এইজন্য বস্ত্র, তুরী বেমা প্রভৃতির সহকার্য।

বৌদ্ধ সমস্ত বীজসাধারণ কোন অতীন্দ্রিয় পদার্থকে বীজের কার্য বলিয়াছেন। তাহার উত্তরে সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) বিকল্প করিতেছেন যে—সেই অতীন্দ্রিয় পদার্থটি কি বীজের উপাদেয় কার্য অথবা সহকার্য। উপাদেয় কার্য হইলে সেই উপাদেয়টি অমূর্ত

অথবা মূর্ত? এইরূপ বিকল্প করিয়া বলিতেছেন "তন্ন তাবদুপাদেয়ম্।" অর্থাৎ সেই অতীন্দ্রিয়পদার্থ উপাদেয় নয়। কেন উপাদেয় নয় এইরূপ আশঙ্কায় বলিতেছেন "অমূর্তস্য মূর্তানুপাদেয়ত্বাৎ॥" অর্থাৎ সেই অতীন্দ্রিয় পদার্থটি বীজের অমূর্ত উপাদেয় হইতে পারে না। যেহেতু বীজ মূর্ত পদার্থ আর উপাদেয়টি অমূর্ত। ইহা হইতে পারে না। অমূর্ত কখনও মূর্তের উপাদেয় হয় না। মূর্ত মূর্তেরই উপাদান হয়। মূর্ত কখনও অমূর্তের উপাদান হয় না। প্রশ্ন হইতে পারে ন্যায়মতে পৃথিবী গন্ধের উপাদান (সমবায়িকারণ)। গন্ধ অমূর্ত পদার্থ। আর পৃথিবী মূর্ত। কারণ ন্যায়মতে সসীমপরিমাণ যাহার থাকে তাহাকে মূর্ত বলে। গন্ধ, গুণ পদার্থ, তাহাতে কোন গুণ থাকে না বলিয়া পরিচ্ছিন্ন পরিমাণও থাকে না। অতএব উহা অমূর্ত। সুতরাং সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) কিরূপে বলিলেন "অমূর্তস্য মূর্তানুপাদেয়ত্বাৎ"? ইহার দুই প্রকার উত্তর হইতে পারে। যথা "অমূর্তস্য" এইখানে "দ্রব্যস্য" এই পদ অধ্যাহার করিয়া ন্যায়মতে অমূর্ত দ্রব্যের উপাদান কখনও মূর্ত দ্রব্য হয় না—এইরূপ অর্থ করিলে আর পূর্বোক্ত অসঙ্গতি থাকে না। অথবা বৌদ্ধমতে গুণাতিরিক্ত দ্রব্য স্বীকার করা হয় না বলিয়া গন্ধাদিগুণসমষ্টিই পৃথিবী। সেইজন্য গন্ধ পৃথিবীর উপাদেয় না হওয়ায় অমূর্তের মূর্তোপাদানকত্বের প্রাপ্তি নাই। কিন্তু প্রকৃত স্থলে বীজ মূর্ত আর তাহার কার্যকে অতীন্দ্রিয় বলায় বুঝা যাইতেছে বৌদ্ধমতে রূপাদির সমষ্ট্যাত্মক বীজ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বলিয়া মূর্ত আর কার্য অতীন্দ্রিয় বলিয়া অমূর্ত। আর তাঁহাদের মতে অমূর্ত মূর্তের উপাদেয় এইরূপ দৃষ্টান্ত পাওয়া যায় না। সেইজন্য সিদ্ধান্তী তাঁহাদের উপর দোষ দিয়াছেন যে অমূর্ত মূর্তের উপাদেয় হয় না।

আর সেই অতীন্দ্রিয় কার্যান্তরকে যদি মূর্ত বলা হয়, তাহা হইলে তাহার উত্তরে সিদ্ধান্তী (নৈয়ায়িক) বলিতেছেন "পরিদৃশ্যমানমূর্তঘটিততয়া মূর্তান্তরস্য তদ্দেশস্যানুপপত্তেঃ।" অর্থাৎ বীজ পরিদৃষ্ট মূর্তঘটিত বলিয়া সেই মূর্তদেশে মূর্তান্তরের থাকা অসম্ভব হয়। অভিপ্রায় এই যে—ন্যায়মতে মূর্ত বীজ হইতে পরিদৃশ্যমান অঙ্কুর কার্য উৎপন্ন হয়। আর বৌদ্ধমতে পূর্বক্ষণিক বীজ হইতে উত্তরক্ষণিক বীজ উৎপন্ন হয়। সেই উত্তরক্ষণিক বীজও মূর্ত। সেই উত্তরক্ষণিক বীজ বা অঙ্কুর প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া তাহার অপলাপ করা যায় না। সুতরাং সেই উত্তরক্ষণিক বীজ বা অঙ্কুররূপ কার্যের অধিকরণে উক্ত বীজ বা অঙ্কুর বিদ্যমান থাকায় সেইখানে আর একটি (অতীন্দ্রিয় কার্যান্তর) মূর্ত কার্য থাকিতে পারে না। অতএব বৌদ্ধের আশঙ্কিত উক্ত অতীন্দ্রিয় কার্যান্তরটি বীজের উপাদেয় হইতে পারে না। এখন বৌদ্ধ যদি উক্ত অতীন্দ্রিয় কার্যকে বীজের সহকার্য অর্থাৎ বীজরূপ সহকারিকারণক বলেন তাহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিতেছেন—"নাপি সহকার্যম্।" অর্থাৎ উক্ত অতীন্দ্রিয় কার্যটি বীজরূপ সহকারী কারণ হইতে উৎপন্ন হয়—ইহা বলা যায় না। বীজকে উক্ত অতীন্দ্রিয় কার্যের সহকারিকারণ বা নিমিত্তকারণ বলিলে পূর্বে যে দোষের প্রসঙ্গ হইয়াছিল তাহা হয় না। যেহেতু কার্য উপাদান কারণে বিদ্যমান থাকে, নিমিত্তকারণে

বিদ্যমান থাকে না। বস্ত্র সুতাতেই বিদ্যমান থাকে, তুরী বেমাদিতে থাকে না। সেইরূপ উক্ত অতীন্দ্রিয় কার্যটি বীজরূপ সহকারিকারণজন্য হওয়ায়, উহা বীজে থাকিবে না কিন্তু উহার যাহা উপাদান কারণ, তাহাতেই থাকিবে। কাজেই বীজদেশে উত্তরক্ষণিক বীজ বা অঙ্কুর থাকায় উক্ত অতীন্দ্রিয় কার্যের থাকা অসম্ভব বলিয়া যে অতীন্দ্রিয় কার্যের অনুপপত্তি তাহা আর হইবে না। এইজন্য উক্ত অতীন্দ্রিয় কার্যের সহকার্যতা খণ্ডনে অন্যপ্রকার যুক্তি বলিতেছেন—"মিথঃ সহকারিণামব্যভিচারানুপপত্তেঃ"। পরস্পর সকল সহকারীর অব্যভিচার হইতে পারে না। অর্থাৎ অতীন্দ্রিয় কোন কার্যকে বীজের সহকার্য বলা যায় না। যেহেতু সকল বীজে সমস্ত সহকারীর সম্মেলন হয় না। যদি সকল বীজের সকল সহকারীর সম্মেলন নিয়তই হইত তাহা হইলে উক্ত অতীন্দ্রিয় কার্যটি সকল বীজের সহকার্য হইত কিন্তু এইরূপ নিয়ম কোথায়ও দেখা যায় না যে, সমস্ত সহকারী মিলিত হইয়া সর্বত্র একটি কার্য উৎপাদন করে। ইহার যখন ব্যতিক্রম দেখা যায় তখন যে সহকারীর অভাবে উক্ত কার্য উৎপন্ন হয়, সেই সহকারী উক্ত কার্যের প্রতি কারণ হইতে পারে না। যেহেতু যাহার অভাব থাকিলে কার্যের অভাব হয় তাহাকে সহকারী কারণ বলে। যাহার অভাব থাকিলেও কার্য হয় তাহা কারণ হয় না। এইরূপ উপাদানের অভাব থাকিলেও যদি সহকারী হইতে কার্য হয় তাহা হইলে উক্ত উপাদানকে আর উপাদান (কারণ) বলা যাইতে পারে না। সুতরাং বৌদ্ধ যদি উক্ত অতীন্দ্রিয় কার্যকে অন্য উপাদান সহকারে বীজরূপ নিমিত্তকারণজন্য বলেন ও উহাকে সকল বীজ সাধারণকার্য বলেন তাহা হইলে উক্ত কার্যের উপাদান ও সকল সহকারীর অব্যভিচার অর্থাৎ উহাদেরও অভাবে উক্ত কার্যের অভাব বলিতে হইবে। পরন্তু সকল বীজে সকল সহকারী সর্বত্র একরূপ কার্য করে না বলিয়া সহকারী সকলের অব্যভিচার হইতে পারে না, কিন্তু ব্যভিচার হয়। সহকারীর ব্যভিচার হইলে ক্ষতি কি? এইরূপ বলা যায় না। যেহেতু যে সহকারীর বা উপাদানের অভাবে কার্য হয়, সেই সহকারী বা উপাদানের কারণত্ব ব্যাহত হইয়া যায়। আর যদি সহকারীর অভাবে কার্য হয় না ইহা বৌদ্ধ বলেন তাহা হইলে সমর্থ (কারণ) বস্তু সহকারীর অভাবে কার্য করে না—ইহা বৌদ্ধকে স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে বৌদ্ধের ক্ষণিকবাদ ভগ্ন হইয়া যায়। এইস্থলে দীধিতিকার স্বতন্ত্রভাবে বৌদ্ধমতে একটি পূর্বপক্ষ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন। যথা—বৌদ্ধগণ যদি বলেন—বীজের ধ্বংসই সর্ববীজ-সাধারণ কার্য। বীজের ধ্বংস, ন্যায় ও বৌদ্ধ উভয় মতসিদ্ধ। সুতরাং অঙ্কুর সর্ববীজসাধারণ কার্য নহে, কুশূলস্থ বীজ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হইতে দেখা যায় না। বীজের ধ্বংস সকল বীজসাধারণ। উহাই সাধারণ কার্য। ইহার উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন উক্ত বীজ ধ্বংসটি কি অঙ্কুরাদি কার্য হইতে ভিন্ন অথবা অভিন্ন? যদি বীজধ্বংসকে তোমরা (বৌদ্ধেরা) অঙ্কুরাদি কার্য হইতে ভিন্ন বল তাহা হইলে তোমাদের (বৌদ্ধদের) মতে কার্য হইতে ভিন্ন তাদৃশ ধ্বংস অলীক বলিয়া তাহা বীজের কার্য হইতে পারে না। যেহেতু কার্য কখনও অলীক হয় না আর যদি

উক্ত বীজধ্বংসকে বীজকার্য অঙ্কুরাদি হইতে অভিন্ন বল তাহা হইলে বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরত্ব-রূপে অঙ্কুরের কারণ হয় ইহাই স্বীকার করা উচিত। অন্যথা অঙ্কুর, বীজ ও বীজানুভব ইহাদের অন্যতমকে বীজের কার্য বলিলে কুশূলস্থতা কালেই বীজ হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি, ক্ষেত্রে অঙ্কুর উৎপন্ন হইবার পর বীজ হইতে বীজের উৎপত্তির প্রসঙ্গ হইবে এই সকল দোষের কথা পুর্বে ৩৪ সংখ্যক গ্রন্থে বলা হইয়াছে ॥৩৮॥

অপি চৈবং সতি প্রয়োজকস্বভাবো নান্বয়ব্যতিরেকগোচরঃ, তদ্‌গোচরস্তু ন প্রয়োজকঃ। দৃশ্যং চ কার্যজাতম্‌, অদৃশ্যেনৈব স্বভাবেন ক্রিয়তে দৃশ্যেন তু অদৃশ্যমেবেতি, সোঽয়ং যো ধ্রুবাণি ইত্যস্য বিষয়ঃ ॥৩৯॥

অনুবাদ ঃ—আরও দোষ এই যে—এইরূপ হইলে [বীজত্বরূপে বীজ অঙ্কুরের কারণ নয়, কুর্বদ্রূপত্বরূপে অঙ্কুরের কারণ, বীজত্বরূপে বীজ অন্য কোন অতীন্দ্রিয় কার্যের কারণ—এইরূপ স্বীকার করিলে] যাহা প্রয়োজকস্বভাব তাহা অন্বয় ও ব্যতিরেকের বিষয় নহে, আর যাহা অন্বয় ও ব্যতিরেকের বিষয় তাহা প্রয়োজক নহে। দৃশ্য কার্য সমূহ (অঙ্কুরাদি) অদৃশ্যস্বভাবের দ্বারা (কুর্বদ্রূপত্ব-রূপে) উৎপাদিত হয়, আর দৃশ্যের দ্বারা (দৃশ্যস্বভাববীজত্ব বিশিষ্টের দ্বারা) অদৃশ্য (অতীন্দ্রিয় কার্য) কার্যই উৎপন্ন হয়—(বৌদ্ধপক্ষে) এইরূপ হওয়ায় "যো ধ্রুবাণি" ইত্যাদি ন্যায়ের প্রসঙ্গ হয় [অর্থাৎ যে ব্যক্তি সিদ্ধকে পরিত্যাগ করিয়া অসিদ্ধের সেবা করে, তাহার সিদ্ধ বস্তু নষ্ট হইয়া যায় আর অসিদ্ধ তো নষ্টই। এই ন্যায়ের অনুসারে বৌদ্ধ বীজের অঙ্কুর কার্য যাহা কৢপ্ত অর্থাৎ সিদ্ধ তাহাকে পরিত্যাগ করিয়া অকৢপ্ত বা অসিদ্ধ অতীন্দ্রিয় কার্য সাধন করায়, তাহার সেই অতীন্দ্রিয় কার্যও সিদ্ধ হয় না, সিদ্ধ অঙ্কুর কার্য তো পরিত্যক্ত হইয়াছে, ফলে বৌদ্ধের কিছুই সিদ্ধ হয় না] ॥৩৯॥

তাৎপর্য ঃ—পূর্বগ্রন্থে সর্ববীজসাধারণ অতীন্দ্রিয় কার্য উপাদেয় অথবা সহকার্য নয়—ইহা প্রতিপাদন করা হইয়াছে। অতীন্দ্রিয় কার্যের সহকার্যত্ব খণ্ডনে নৈয়ায়িক বলিয়া-ছিলেন যে কার্যের উপাদান কারণ ও সহকারি-কারণ যে সব সময় সর্বত্র অব্যভিচরিত-ভাবে থাকে; এরূপ নিয়ম নাই। সুতরাং উপাদানের অভাবে যদি সহকারী হইতে কার্য হয় অথবা সহকারীর অভাবে উপাদান হইতে কার্য উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে উপাদানের বা সহকারীর কারণত্ব ব্যাহত হইয়া যাইবে। নৈয়ায়িকের এইরূপ বক্তব্যের উত্তরে বৌদ্ধ যদি বলেন—যে কার্যের যাহা উপাদান কারণ ও যাহা সহকারি-কারণ, সেই

কার্যের প্রতি সেই সহকারি-কারণ তাহার উপাদানের ব্যাপ্য অর্থাৎ সহকারী উপাদানকে ছাড়িয়া কখনও থাকে না; যেমন কার্য ও কারণের অবিনাভাব বা ব্যাপ্তি থাকে অর্থাৎ ইহার অন্যতরের কার্য কখনও কারণকে ছাড়িয়া থাকে না, সেইরূপ সহকারী কখনও উপাদানকারণকে ছাড়িয়া থাকে না সুতরাং উপাদানের বা সহকারীর অভাবে কার্য উৎপন্ন হইলে উপাদান বা সহকারীর কারণত্ব ব্যাহত হইয়া যায়—ইত্যাদি নৈয়ায়িক প্রদত্ত দোষের প্রসঙ্গ হয় না। তাহার উত্তরে মূলকার বলিতেছেন—"অপি চ এবং সতি" ইত্যাদি। অর্থাৎ সহকারী কারণ উপাদান কারণকে কখনও ছাড়িয়া থাকে না অথচ কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজ অতীন্দ্রিয় কার্যের কারণ—এইরূপ হইলে যাহা প্রয়োজক স্বভাব বলিয়া তোমার অভিমত (বৌদ্ধের স্বীকৃত) তাহা অন্বয়ব্যতিরেকের বিষয় নয়। যেমন বৌদ্ধ অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বকে অতীন্দ্রিয় কার্যের প্রয়োজক বা কারণতাবচ্ছেদক স্বীকার করিয়া থাকেন। অথচ তাহা অন্বয় ও ব্যতিরেকের বিষয় নয় অর্থাৎ কুর্বদ্রূপত্ব থাকিলে অতীন্দ্রিয় কার্য উৎপন্ন হয় এবং কুর্বদ্রূপত্ব না থাকিলে অতীন্দ্রিয় কার্য হয় না—এইরূপ অন্বয়ব্যতিরেক প্রত্যক্ষসিদ্ধ নহে। অন্বয়ব্যতিরেকজ্ঞান প্রত্যক্ষের সহকারী হইয়া কার্যকারণভাবের নিশ্চায়ক হয়। "তদ্‌গোচরস্ত ন প্রযোজকঃ" আর যাহা অন্বয় ও ব্যতিরেকের বিষয় হয় তাহা প্রয়োজক হয় না—ইহাও বৌদ্ধের মত। যেমন বীজত্ব অঙ্কুরকার্যে অন্বয় ও ব্যতিরেকের বিষয় হয়। বীজত্ব থাকিলে অঙ্কুরকার্য হয়, বীজত্ব না থাকিলে অঙ্কুরকার্য হয় না—ইহা লোকের প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। অথচ সেই বীজত্ব অঙ্কুর কার্যের প্রতি প্রয়োজক বা কারণতাবচ্ছেদক নয় ইহা বৌদ্ধ বলেন। এইরূপ বলায়—"দৃশ্যং চ কার্যজাতমদৃশ্যেনৈব স্বভাবেন ক্রিয়তে, দৃশ্যেন তু অদৃশ্যমেবেতি, সোঽয়ং যো ধ্রুবাণি ইত্যস্য বিষয়ঃ।" অর্থাৎ অঙ্কুরাদিকার্য যাহা লোকের প্রত্যক্ষসিদ্ধ, তাহা কুর্বদ্রূপত্বনামক অদৃশ্য স্বভাববিশিষ্ট বীজ হইতে উৎপন্ন হয়। আবার লোকের প্রত্যক্ষ সিদ্ধ যে বীজত্ব, সেই বীজত্ব স্বভাববিশিষ্ট বীজ, অতীন্দ্রিয় অদৃশ্যকার্য উৎপাদন করে। ইহাই বৌদ্ধের প্রতিপাদ্য। ইহাতে "নিশ্চিত স্থির বস্তুকে পরিত্যাগ করিয়া যে ব্যক্তি অনিশ্চিত বস্তুর পশ্চাতে ধাবিত হয় তাহার সেই নিশ্চিত বস্তু নষ্ট হয় আর অনিশ্চিত বস্তুতো নষ্টই হইয়া আছে—" এই ন্যায়ের আপত্তি বৌদ্ধের উপর প্রযোজ্য। কারণ প্রত্যক্ষসিদ্ধ বীজত্বাদিরূপে বীজাদি প্রত্যক্ষসিদ্ধ অঙ্কুরত্বাদিরূপে অঙ্কুরাদি কার্যের কারণ হইয়া থাকে—বৌদ্ধ তাহা অস্বীকার করিয়া অদৃশ্য কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজের অঙ্কুরকারণতা এবং দৃশ্যবীজত্বরূপে বীজের অদৃশ্য অতীন্দ্রিয় কার্যের প্রতি কারণতা স্বীকার করায় সর্বলোকের বহির্ভূত হইলেন ॥৩৯॥

অথবা ব্যতিরেকেণ প্রয়োগঃ—বিবাদাধ্যাসিতং বীজং সহকারিবৈকল্যপ্রযুক্তাঙ্কুরাদিকার্যবৈকল্যং, তদুৎপত্তিনিশ্চয়-বিষয়ীভূতবীজজাতীয়ত্বাৎ, যৎ পুনঃ সহকারিবৈকল্যপ্রযুক্তা-

ঙ্কুরাদিকার্যবৈকল্যং ন ভবতি, ন তদেবংভূতবীজজাতীয়ং, যথা শিলাশকলমিতি ॥80॥

অনুবাদ :—অথবা ব্যতিরেক মুখে (অনুমানের) প্রয়োগ। যথা :— বিবাদের বিষয় বীজ সহকারীর বৈকল্যপ্রযুক্ত অঙ্কুরাদিকার্যবিকলতাবান্, যেহেতু কার্যকারণভাবনিশ্চয়ের বিষয় অথচ বীজজাতীয়। যাহা সহকারীর বৈকল্যপ্রযুক্ত অঙ্কুরাদিকার্যবৈকল্যবিশিষ্ট হয় না তাহা এইরূপ (কার্যকারণভাবের বিষয়) বীজজাতীয় হয় না। যেমন :—প্রস্তর খণ্ড ॥৪০॥

তাৎপর্য :—বীজত্বরূপে বীজের অঙ্কুরকারণতা অস্বীকার করিয়া কুর্বদ্রূপত্বরূপে বীজের অঙ্কুরকারণতা ও বীজত্বরূপে বীজের অতীন্দ্রিয়কার্যের প্রতি কারণতা স্বীকার করিলে বৌদ্ধের উভয়ভ্রষ্টতা দোষের আপত্তি হয়—পূর্বগ্রন্থে সিদ্ধান্তী এই কথা বলিয়াছেন। এখন স্থায়ী পদার্থ, সহকারীর অভাবে কার্য করে না ইহাই সাধন করিবার জন্য ব্যতিরেকী অনুমানের প্রয়োগ দেখাইতেছেন—অথবা ব্যতিরেকেণ প্রয়োগঃ" ইত্যাদি।

মূলোক্ত অনুমানে 'বিবাদাধ্যাসিত বীজ'—পক্ষ। 'সহকারিবৈকল্যপ্রযুক্তাঙ্কুরাদিকার্য-বৈকল্য'—সাধ্য, তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূতবীজজাতীয়ত্ব' হেতু। পক্ষাংশে বিবাদাধ্যাসিত পদের অর্থ বিবাদের বিষয়: ইহা বীজের স্বরূপকথন মাত্র অর্থাৎ বীজমাত্রেই অঙ্কুরের কারণতা আছে কি না? ইহা লইয়া বৌদ্ধ ও নৈয়ায়িকের বিবাদ। বৌদ্ধ বলেন বীজ মাত্র অঙ্কুর সমর্থ নয়, কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট বীজই অঙ্কুর সমর্থ। নৈয়ায়িক বলেন বীজত্বরূপে বীজমাত্রেরই অঙ্কুরসামর্থ্য আছে। এই জন্য বীজটি বিবাদের বিষয়। বিবাদবিষয়ত্ব বিশেষণটি ব্যাবর্তক হিসাবে প্রযুক্ত হয় নাই। কিন্তু স্বরূপকথন মাত্র—ইহাই অভিপ্রায়।

"সহাকারিবৈকল্যপ্রযুক্তাঙ্কুরাদিকার্যবৈকল্যম্" এই সাধ্যবোধক পদের অর্থ—সহকারীর বৈকল্য অর্থাৎ অভাব, তৎপ্রযুক্ত অঙ্কুরাদি কার্যের বৈকল্য যাহার বা যাহাতে অর্থাৎ যে বীজেতে আছে, তাহা মাটি, জল, আতপ প্রভৃতি সহকারীর অভাবে বীজে অঙ্কুর কার্য উৎপন্ন হয় না—ইহাই অনুমানের দ্বারা নৈয়ায়িক বৌদ্ধের মত খণ্ডনের জন্য বলিতেছেন। ইহাতে বীজাদি স্থায়ী হইলেও অর্থাৎ কুশূলস্থ ও ক্ষেত্রস্থ বীজকে একই বীজ স্বীকার করিলেও সহকারীর অভাবে কুশূলস্থ বীজ হইতে অঙ্কুরাদির অনুৎপত্তি সম্ভব হয় বলিয়া ভাব পদার্থের ক্ষণিকত্ব খণ্ডিত হইয়া যায়। "তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূতবীজজাতীয়ত্বাৎ"। এই হেতু বাক্যের অর্থ—তস্মাদুৎপত্তিঃ অর্থাৎ সেই বীজ হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি। সেই অঙ্কুরের উৎপত্তির নিশ্চয় (হয়) যাহাতে যে বিষয়ে তাহা তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়—অর্থাৎ বীজ। যেহেতু বীজেই অঙ্কুরের উৎপত্তির নিশ্চয় হয়। তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূত অথচ বীজ জাতীয়। যে বীজ তাহা তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূতবীজজাতীয় তাহার ভাব—তদুৎপত্তি-নিশ্চয়বিষয়ীভূতবীজজাতীয়ত্ব। (ফলত—বীজত্ব)

দীধিতিকার বলেন 'তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূতবীজজাতীয়ত্বাৎ' এই হেতু বাক্যটি—দুইটি হেতুর নির্দেশ করে। যেমন 'তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূতত্বাৎ' ও "বীজজাতীয়ত্বাৎ"। বীজ, অঙ্কুরোৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূত (বীজ) হওয়ায় তাহাতে হেতু থাকিতে পারে। আর সমস্ত বীজই বীজ জাতীয় বলিয়া বিবাদের বিষয় (পক্ষ) বীজে বীজজাতীয়ত্ব হেতুটি থাকে। সুতরাং 'তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূতবীজজাতীয়ত্বাৎ' পর্যন্ত একটি হেতু স্বীকার করিবার কোন প্রয়োজন নাই। পরন্তু 'বীজে' 'তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূতত্ব' বিশেষণ ব্যর্থ।

এখন আশঙ্কা হইতে পারে যে 'তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূতত্ব' হেতুটি বিবাদের বিষয় কুশূলস্থ বীজ থাকে না। কুশূলস্থ বীজ হইতে অঙ্কুরোৎপত্তির নিশ্চয় (কুশূলস্থতা দশায়) হয় না। আর বৌদ্ধেরা কুশূলস্থবীজে সহকারী না থাকায় তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ত্ব স্বীকার করেন না। কারণ তাঁহাদের মতে যেখানে কার্যের উৎপত্তির নিশ্চয় হয় সেখানে সহকারী থাকে। আর যেখানে সহকারী থাকে না সেখানে কার্যোৎপত্তির নিশ্চয় হয় না। কুশূলস্থ বীজে সহকারী না থাকায় ঐ বীজ অঙ্কুর কার্যের সমর্থ নহে অর্থাৎ কুশূলস্থ বীজে তদুৎপত্তি নিশ্চয়বিষয়ীভূতত্ব হেতু থাকিতে পারে না। আর যদি বলা যায়—'অন্বয়ব্যতিরেকবিষয়জাতীয়ত্ব'ই এস্থলে হেতু পদের অর্থ। তাহা হইলে প্রশ্ন হইবে যে—ক্ষেত্রস্থ বীজ ও কুশূলস্থাদি বীজ, অন্বয়ব্যতিরেকবিষয়ীভূত কোন্ জাতিবিশিষ্টরূপে সজাতীয় হয়? যদি বলা যায় অঙ্কুরাদি কার্যের কারণতাবচ্ছেদক জাতি বিশিষ্টরূপে সকল বীজ সজাতীয় হইয়া থাকে। অর্থাৎ ক্ষেত্রস্থ বীজে যেমন অঙ্কুরকার্যের কারণতাবচ্ছেদক (বীজত্ব) জাতি থাকে, সেইরূপ কুশূলস্থ বীজেও কারণতাবচ্ছেদক জাতি থাকে। তাহার উত্তরে বক্তব্য এই যে—কারণতাবচ্ছেদক বিশিষ্টরূপে সকল বীজের ঐভাবে সজাতীয়ত্ব সাধন করা যাইবে না। কারণ বৌদ্ধ অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বকে উক্ত প্রকার কারণতাবচ্ছেদক বলেন, বীজত্বকে কারণতাবচ্ছেদক স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে ক্ষেত্রস্থ বীজে উক্ত কুর্বদ্রূপত্ব জাতি থাকিলেও কুশূলস্থবীজে উহা না থাকায় ঐ উভয় বীজের কারণতাবচ্ছেদকজাতিবিশিষ্টরূপে সাজাত্য নাই। আর যদি সত্তা, দ্রব্যত্ব প্রভৃতি অন্য জাতিকে আশ্রয় করিয়া সজাতীয়ত্ব স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে ঘটাদির সহিত বীজের সজাতীয়ত্ব প্রসক্ত হইয়া পড়ে। ঘটে ও বীজে উভয়ত্র সত্তা বা দ্রব্যত্ব জাতি থাকে। অতএব মূলের "তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূত" ইত্যাদি হেতু পদটি অসঙ্গত হইতেছে। এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে দীধিতিকার বলেন[1]—মূলের "তদুৎপত্তি" পদে কার্যকারণভাবের নিশ্চায়ক অন্বয় ও ব্যতিরেক লক্ষিত হইয়া থাকে। অর্থাৎ উক্ত "তদুৎপত্তি ইত্যাদি হেতু বাক্যের অর্থ হইতেছে—"নিয়তান্বয়ব্যতিরেকিতাবচ্ছেদকরূপবত্ত্ব"। বীজ থাকিলে অঙ্কুর উৎপন্ন

১। 'তথাপি তদুৎপত্ত্যা তন্নিশ্চায়কাবন্বয়ব্যতিরেকাবুপলক্ষিতৌ। নিয়তান্বয়ব্যতিরেকিতাবচ্ছেদকরূপবত্ত্বং তু ফলিতার্থঃ। [দীধিতি 'আত্মতত্ত্ববিবেক ১২৭ পৃঃ ৪ পং কাশী সংস্করণ]।

হয়; বীজ না থাকিলে অঙ্কুর হয় না—এইরূপ নিয়ত অন্বয় ও ব্যতিরেকের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে বলিয়া বীজত্বটি নিয়ত অঙ্কুরান্বয়ব্যতিরেকিতাবচ্ছেদক স্বরূপ। সুতরাং ক্ষেত্রস্থ এবং কুশূলস্থ বীজে উক্ত নিয়তান্বয় ব্যতিরেকিতাবচ্ছেদক বীজত্ব থাকে। অতএব হেতুটি বিবাদের বিষয় কুশূলস্থাদি বীজে নির্বাধে থাকিতে পারে। যদিও বৌদ্ধেরা বীজত্বকে অঙ্কুর কারণতাবচ্ছেদক স্বীকার করেন না তথাপি তাঁহারা উহাকে (বীজত্বকে) অন্বয়ব্যতিরেকিতাবচ্ছেদক বলিয়া থাকেন। তাহা হইলে বিবাদের বিষয় কুশূলস্থবীজে মূলোক্ত ["তদুৎপত্তিনিশ্চয়বিষয়ীভূতবীজজাতীয়ত্বাৎ" ইহার অর্থ (অঙ্কুরকার্যের)] "নিয়তান্বয়ব্যতিরেকিতাবচ্ছেদকরূপবত্ত্ব" রূপ হেতু থাকিল। আর সাধ্য হইতেছে—"সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত অঙ্কুরাদি কার্যের অভাববিশিষ্টত্ব" এই সাধ্যও বিবাদের বিষয় কুশূলস্থ বীজে থাকে। কারণ কুশূলস্থ বীজে যে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না—তাহার হেতু এই যে সেখানে মৃত্তিকা, জলসেক ইত্যাদি সহকারী নাই। এইভাবে ব্যতিরেকী অনুমানের প্রতিজ্ঞা (বাক্য) ও হেতু (বাক্য) দেখাইয়া উদাহরণবাক্য প্রয়োগ করিতেছেন—'যৎপুনঃ সহকারি……যথা শিলাশকলমিতি।" ব্যতিরেকী অনুমানে অন্বয়ী দৃষ্টান্ত সম্ভব নহে বলিয়া ব্যতিরেকী দৃষ্টান্ত শিলাখণ্ডের বর্ণনা করিয়াছেন। উক্ত উদাহরণ বাক্যে বলা হইয়াছে—যাহা সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত অঙ্কুরাদি কার্যের অভাববিশিষ্ট হয় না তাহা এইরূপ অর্থাৎ অঙ্কুরান্বয়ব্যতিবেকিতাবচ্ছেদকরূপবিশিষ্ট, বীজজাতীয় হয় না। যেমন প্রস্তরখণ্ড। যদিও প্রস্তরখণ্ডে, অঙ্কুরোৎপত্তির সহকারী মৃত্তিকা, জলসেক, আতপ প্রভৃতির অভাবে অঙ্কুরকার্যের উৎপত্তি হয় না—এইরূপ নহে; তথাপি প্রস্তরখণ্ডে উক্ত সহকারিসকল থাকিলেও অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না—ইহা দেখা যায় বলিয়া প্রস্তরখণ্ডের অঙ্কুরোৎপাদনে স্বরূপযোগ্যতাই নাই—ইহা দেখান হইয়াছে। সুতরাং সহকারীর অভাবে তাহাতে অঙ্কুরকার্যের অভাব থাকে ইহা বলা যায় না। এইরূপ অভিপ্রায়ে প্রস্তরখণ্ডকে দৃষ্টান্ত হিসাবে বর্ণনা করা হইয়াছে। এই গ্রন্থে মূলকার, ব্যতিরেকী অনুমানের দ্বারা কুশূলস্থাদিবীজে অঙ্কুরোৎপাদনে স্বরূপযোগ্যতা আছে, সহকারীর অভাবেই তাহাতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না—ইহা প্রতিপাদন করিয়া "কুশূলস্থবীজের অঙ্কুরোৎপাদনে সামর্থ্য নাই"—এই বৌদ্ধমতের প্রকারান্তরে খণ্ডন করিয়াছে। এখানে মূলকার অনুমান প্রয়োগে প্রতিজ্ঞা, হেতু ও উদাহরণ বাক্য প্রয়োগ কবিয়াছেন। বৌদ্ধমতে উদাহরণ ও উপনয় এই দুই প্রকার অবয়ব স্বীকৃত হয়। অতএব বুঝিতে হইবে যে মূলকার ন্যায়মতে ৫টী অবয়ব এখানে প্রয়োগ করিয়া অবশিষ্ট দুইটি অবয়বের সূচনা করিয়া দিয়াছেন। অথবা মূলকারের উক্তবাক্য বৌদ্ধমতের দুই অবয়বেরও পরিচায়ক বুঝিয়া লইতে হইবে। বৌদ্ধ মতানুসারে উক্ত অনুমানে ন্যায়প্রয়োগ যথা:—যাহা সহকারীর অভাবে অঙ্কুরাদিকার্যের অভাব বিশিষ্ট হয় না তাহা পুর্বোক্তপ্রকার বীজজাতীয় হয় না। (উদাহরণ) যেমন প্রস্তরখণ্ড। বিবাদের বিষয় কুশূলস্থাদি বীজে পুর্বোক্তপ্রকার বীজজাতীয়ত্বের অভাব নাই। (উপনয়) ॥৪০॥

ন চ কিমুক্তসাধ্যব্যাবৃত্তেরুক্তসাধনব্যাবৃত্তিরুদাহৃতাৎ, কিংবা পরম্পরয়াঽপি তথাবিধসামর্থ্যবিরহাদিতি ব্যতিরেক-সন্দেহ ইতি বাচ্যম্। প্রাগেব শঙ্কাবীজস্য নিরাকৃতত্বাৎ ॥৪১॥

অনুবাদঃ—(পূর্বপক্ষ) আচ্ছা। উদাহৃত [প্রস্তরখণ্ডে] উক্ত [সহ-কারিবৈকল্যপ্রযুক্ত অঙ্কুরাদিকার্যের অভাব বিশিষ্টত্ব] সাধ্যের ব্যাবৃত্তি [অভাব] বশত কি সাধনের অভাব অথবা পরম্পরাক্রমেও সেইরূপ [অঙ্কুরাদিকার্যের] উৎপাদকসামর্থ্যের অভাববশত [সাধনের অভাব]? এইরূপে ব্যতিরেক-ব্যাপ্তির সন্দেহ হয়। [সিদ্ধান্ত] না। তাহা ঠিক নয়। পূর্বেই [উক্ত] শঙ্কার বীজ খণ্ডন করা হইয়াছে। [৩২ সংখ্যক গ্রন্থ হইতে ৩৮ সংখ্যক গ্রন্থ পর্যন্ত] ॥৪১॥

তাৎপর্যঃ—পূর্বে নৈয়ায়িক যে ব্যতিরেকী অনুমানের প্রয়োগ দেখাইয়াছেন, সেই অনুমানের যে হেতু, তাহার অভাব যদি সাধ্যের অভাব প্রযুক্ত হয় তাহা হইলে উহা (হেতু) অব্যভিচারী হইবে। নতুবা ঐ হেতু যদি সাধ্যাভাবপ্রযুক্ত না হয় অর্থাৎ সাধ্যাভাব থাকুক বা নাই থাকুক হেত্বভাব থাকে তাহা হইলে হেতুটি ব্যভিচারী হইবে। উক্ত হেতুর অভাবটি বস্তুত সাধ্যাভাবপ্রযুক্ত কিনা—এইরূপ সন্দেহের উত্থাপন করিয়া বৌদ্ধ যদি উক্ত হেতুতে ব্যভিচারসন্দেহের অবতারণা করেন তাহা হইলে নৈয়ায়িক তাহার খণ্ডন করিতেছেন—"ন চ কিমুক্ত.........বাচ্যম্"। পূর্বানুমানে প্রস্তর খণ্ডকে ব্যতিরেকী দৃষ্টান্ত হিসাবে উল্লেখ করা হইয়াছিল। সেই জন্য শঙ্কাতে যে "উদাহৃতাৎ" পদটি প্রয়োগ করা হইয়াছে—তাহার অর্থ "বর্ণিতাৎ" অর্থাৎ প্রস্তর খণ্ড হইতে। "উক্ত-সাধন"—"তদুৎপত্তি নিশ্চয়বিষয়ীভূতবীজজাতীয়ত্ব"—অর্থাৎ নিয়ত অন্বয় ব্যতিরেকিতাবচ্ছেদক-রূপবত্ত্ব বা বীজজাতীয়ত্ব। তাহার ব্যাবৃত্তি—অভাব অর্থাৎ অঙ্কুরের নিয়তান্বয়ব্যতিরেকি-তাবচ্ছেদকরূপবত্ত্বাভাব বা বীজজাতীয়ত্বের অভাব। উহা কি "উক্তসাধ্যব্যাবৃত্তেঃ"—উক্ত সাধ্যাভাবপ্রয়োজ্য। এখানে পঞ্চমীর অর্থ প্রয়োজ্যত্ব। উক্তসাধ্য—সহকারীর অভাবপ্রযুক্ত অঙ্কুরাদি কার্যের অভাববত্ত্ব। তাহার অভাব প্রযুক্ত অর্থাৎ সহকারীর অভাব প্রযুক্ত অঙ্কুরাদি কার্যের বৈকল্যাভাবপ্রযুক্ত। অভিপ্রায় এই যে—বীজের অঙ্কুরোৎপাদনে সামর্থ্য থাকিলেও সহকারীর অভাবে বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে না—ইহা নৈয়ায়িকের মত। প্রস্তর খণ্ড যে অঙ্কুর উৎপাদন করে না তাহা সহকারীর অভাবে করে না—এমন নয়। কাজেই প্রস্তর খণ্ডে পূর্বোক্ত ব্যতিরেকী অনুমানের সাধ্যের অভাব আছে। আর ঐ প্রস্তর খণ্ডে পূর্বোক্ত বীজজাতীয়ত্বের অভাবও আছে। এখানে বৌদ্ধের আশঙ্কা হইতেছে এই যে প্রস্তর খণ্ডে সহকারীর অভাববশত অঙ্কুরকার্যাভাবরূপ সাধ্য না থাকার জন্যই

উক্ত বীজজাতীয়ত্ব নাই অথবা প্রস্তরখণ্ডে সাক্ষাৎ বা পরম্পরাক্রমেও অঙ্কুরোৎপাদনে সামর্থ্য নাই বলিয়াই উক্ত বীজজাতীয়ত্ব নাই? এইরূপ সন্দেহ নয়। বৌদ্ধমতে কোন বীজে সাক্ষাৎ অঙ্কুরোৎপাদন সামর্থ্য থাকে। যেমন ক্ষেত্রস্থ বীজ। আবার কোন বীজে, সাক্ষাৎ অঙ্কুর সামর্থ্য না থাকিলেও পরম্পরাক্রমে সামর্থ্য থাকে। যেমন কুশূলস্থ বীজে সাক্ষাৎ অঙ্কুরকার্যসামর্থ্য নাই। কিন্তু কুশূলস্থ বীজ হইতে আর একটি বীজ, সেই বীজ হইতে পুনরায় অন্য বীজ ইত্যাদি ক্রমে কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট ক্ষেত্রস্থ বীজ উৎপন্ন হয়। উক্ত ক্ষেত্রস্থ কুর্বদ্রূপ বীজ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। সুতরাং কুশূলস্থ বীজে পরম্পরাক্রমে অঙ্কুর সামর্থ্য থাকে বলা যায়। অর্থাৎ যাহাতে বীজত্ব থাকে তাহাতে সাক্ষাৎ অথবা পরম্পরা ক্রমে অন্তত অঙ্কুর সামর্থ্য থাকে। কিন্তু প্রস্তর খণ্ডে সাক্ষাৎ বা পরম্পরাক্রমেও অঙ্কুর সামর্থ্য নাই। অতএব প্রস্তর খণ্ডে যে উক্ত বীজ জাতীয়ত্ব নাই তাহা উহার (প্রস্তর খণ্ডের) সাক্ষাৎ বা পরম্পরাক্রমে কোন প্রকারে অঙ্কুর সামর্থ্য নাই বলিয়া। এখন সাক্ষাৎ বা পরম্পরাক্রমে যাহাতে অঙ্কুর সামর্থ্য থাকে তাহাতে বীজত্ব থাকে ইহা যদি সিদ্ধ হয়, তাহা হইলে কুশূলস্থ বীজে পরম্পরাক্রমে অঙ্কুর সামর্থ্য থাকায় তাহাতে বীজত্ব থাকিতে কোন বাধা থাকে না। এইরূপ হইলে কুশূলস্থ বীজ সহকারীর অভাবেই অঙ্কুর উৎপাদন করে না—এইরূপ নৈয়ায়িকের মত আর সিদ্ধ হইবে না। তাহার ফলে বীজের আর স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয় না। ফলত বৌদ্ধেরই কার্যসিদ্ধি হয়। এইজন্য বৌদ্ধ উক্ত হেত্বভাবে উক্ত সাধ্যাভাবপ্রযুক্তত্ব ও তদপ্রযুক্তত্বরূপ কোটিদ্বয়বত্তা দেখাইয়া ব্যভিচার সংশয়ের উদ্ভাবনা করিয়াছেন। এখন উক্ত বীজজাতীয়ত্বরূপ হেতুর অভাব, উক্ত সাধ্যাভাব প্রযুক্ত—ইহা নিশ্চয় না হওয়ায় হেত্বভাবে সাধ্যাভাবপ্রযুক্তত্বটির সন্দেহ বশতঃ উক্ত অনুমানের হেতুটি বিপক্ষে নাই কিনা—এইরূপ হেতুতে বিপক্ষ-ব্যাবৃত্তত্বের সংশয় হয়। বিপক্ষে (সাধ্যের অভাব আছে বলিয়া যাহা নিশ্চিত) হেতুর অভাবের নিশ্চয় হওয়া প্রয়োজন। নতুবা হেতু বিপক্ষে আছে বলিয়া নিশ্চয় হইলে যেমন হেতুতে সাধ্যের ব্যভিচার নিশ্চয় হওয়ায় হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তিজ্ঞান হয় না সেইরূপ বিপক্ষে হেতুর অভাব আছে কিনা—এইরূপ সন্দেহ হইলে ঐ সন্দেহ ফলত বিপক্ষে হেতুর সন্দেহ স্বরূপ হওয়ায় উহার দ্বারা হেতুতে সাধ্যের ব্যভিচারের সংশয় হয়। ব্যভিচারের সংশয় হইলেও হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তিনিশ্চয় হয় না। ব্যাপ্তিনিশ্চয় না হইলে অনুমিতি হইতে পারে না। এই অভিপ্রায়ে বৌদ্ধ এখানে উক্ত প্রকার শঙ্কার অবতারণা করেন। বৌদ্ধের এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন "ন চ···বাচ্যম্"। না তাহা বলিতে পার না। কেন বলিতে পারিব না?—এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে অথবা বৌদ্ধের উক্ত শঙ্কার অনুত্থিতির হেতুরূপে গ্রন্থকার বলিতেছেন—"প্রাগেব শঙ্কাবীজস্য নিরাকৃতত্বাদিতি"। অর্থাৎ বীজত্ব যে অঙ্কুর প্রয়োজক (অঙ্কুরকারণতাবচ্ছেদক) তাহা পূর্বেই সাধন করায় উক্ত শঙ্কা উঠিতে পারে না। ৩২তম গ্রন্থ হইতে ৩৮তম গ্রন্থ পর্যন্ত মূলকার

দেখাইয়াছেন যে—যেখানে বীজত্ব থাকে তাহাতে অঙ্কুরোৎপাদনসামর্থ্য অর্থাৎ অঙ্কুর কারণতা থাকে। সুতরাং বীজে অঙ্কুরের কারণতা থাকায় বীজত্বটি অঙ্কুরকারণতার অবচ্ছেদক বা প্রয়োজক ইহা সিদ্ধ হইয়াছে। তাহার ফলে যেখানে যেখানে বীজত্ব আছে সেখানে সেখানে অঙ্কুরকারণতা আছে এবং যেখানে বীজত্ব নাই, সেখানে অঙ্কুর কারণতা নাই—ইহা নিশ্চয় হওয়ায় প্রস্তর খণ্ডে বীজত্বের অভাব যে অঙ্কুর কারণতার অভাব প্রযুক্ত তাহাও নিশ্চিতরূপে জানা যায়। পূর্বোক্ত অনুমানে "সহকারীর অভাব প্রযুক্ত—অঙ্কুর কার্যের অভাব" কে-ই সাধ্য বলা হইয়াছিল। যাহাতে যে কার্যের কারণতা থাকে তাহা সহকারীর অভাবে সেই কার্য উৎপাদন করে না। কিন্তু যাহাতে যে কার্যের স্বরূপ যোগ্যতারূপ কারণতাও থাকে না তাহা সহকারীর অভাবে যে সেই কার্য উৎপাদন করে না—ইহা বলা যায় না। যদি তাহা বলা যাইত তাহা হইলে উক্ত সহকারীর সম্মেলনে তাহা উক্ত কার্য করিত। যেমন মৃত্তিকাতে বস্ত্রকারণতা নাই বলিয়া উহা (মৃত্তিকা) যে সহকারীর অভাবে বস্ত্র উৎপাদন করে না—ইহা কেহই বলিবে না। সহকারীর সম্মেলনেও মৃত্তিকা বস্ত্র করে না। সেইরূপ প্রকৃত স্থলে প্রস্তরখণ্ড অঙ্কুরোৎপাদনের সহকারীর সম্মেলনেও অঙ্কুর কার্য করে না। সুতরাং প্রস্তর খণ্ড সহকারীর অভাবে যে অঙ্কুর কার্য উৎপাদন করে না—এইরূপ কখনই হইতে পারে না। ফলত প্রস্তরখণ্ডে উক্ত সাধ্যের অভাব নিশ্চয় হওয়ায়, উক্ত প্রস্তরখণ্ডে বীজত্বের অভাব বা বীজজাতীয়ত্বের অভাব যে উক্ত সাধ্যাভাব প্রযুক্ত তাহা নিশ্চিতরূপে প্রতীত হয়। সুতরাং প্রস্তরখণ্ডে বৌদ্ধের হেতুর অভাবে সাধ্যাভাবপ্রযুক্তত্বের আশঙ্কা নির্মূল। ইহাই নৈয়ায়িকের খণ্ডন প্রকার ॥৪১॥

স্যাদেতৎ। মা ভূৎ সামর্থ্যাসামর্থলক্ষণবিরুদ্ধধর্ম-সংসর্গঃ, অস্তু বীজত্বমেব প্রয়োজকম্, ভবতু চ সহকারিসম-বধানে সতি কর্তৃস্বভাবত্বং ভাবস্য; তথাচ তদসন্নিধানেঽকরণমপ্যুপপাদ্যতাম্। তথাপি তজ্জাতীয়মাত্র এবেয়ং ব্যবস্থা, ন ত্বেকস্যাং ব্যক্তৌ, করণাকরণলক্ষণবিরুদ্ধধর্মসংসর্গস্য প্রত্যক্ষ-সিদ্ধতয়া তত্র দুর্বারত্বাদিতি চেন্ন। বিরোধস্বরূপানব-ধারণাৎ ॥৪২॥

অনুবাদ:— [পূর্বপক্ষ] আচ্ছা! সামর্থ্য ও অসামর্থ্য রূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সম্বন্ধ সিদ্ধ না হউক। বীজত্বই [অঙ্কুরের] প্রয়োজক [কারণতাবচ্ছেদক] হউক। ভাবপদার্থের, সহকারিসমাগমে জনকস্বভাবতা সিদ্ধ হউক এবং

সহকারীর অসম্মিলন বশত কার্যানুৎপাদকত্ব ও উপপন্ন হউক। তথাপি কেবল তজ্জাতীয় (বীজজাতীয়) বস্তুতে এই [সহকারীর লাভ লইলে কার্য উৎপাদন করা, সহকারীর অভাবে কার্য না করা] ব্যবস্থা [সিদ্ধ] হইবে। কিন্তু একটি ব্যক্তিতে এই ব্যবস্থা সিদ্ধ হইতে পারে না। যেহেতু কার্য উৎপাদন করা ও কার্য উৎপাদন না করা এই দুইটি বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া বারণ করা যায় না। [উত্তরপক্ষ] না। বিরোধের স্বরূপই অবধারিত হয় না ॥৪২॥

তাৎপর্য ঃ—বৌদ্ধ সামর্থ্যাসামর্থ্যরূপবিরুদ্ধধর্মের সংসর্গবশত ভাব পদার্থকে ক্ষণিক স্বীকার করেন। অর্থাৎ কুশূলস্থবীজ অঙ্কুরাসমর্থ। তাহাই আবার অঙ্কুরসমর্থ হইতে পারে না। বা ক্ষেত্রস্থ বীজ অঙ্কুরসমর্থ; তাহা অসমর্থ হয় না। অতএব উহারা ক্ষণিক। (১) পদার্থ স্থায়ী হইলে ও সহকারীর যোগে কার্য করে, সহকারীর অভাবে কার্য করে না—ইহাও বৌদ্ধ স্বীকার করেন না। (২) বীজত্ব অঙ্কুরজনকতাবচ্ছেদক নহে কিন্তু অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বই অঙ্কুরজনকতাবচ্ছেদক—ইহাও বৌদ্ধের মত। (৩)।

উক্ত তিনটি মতের মধ্যে ৫নং ও ৬নং অনুচ্ছেদে প্রথম, ৭নং অনুচ্ছেদ হইতে ১৯নং অনুচ্ছেদে দ্বিতীয়, ২০নং অনুচ্ছেদে হইতে ৪১নং অনুচ্ছেদে তৃতীয় মত বিচারপূর্বক নৈয়ায়িক খণ্ডন করিয়াছেন। এখন বীজত্বাবচ্ছিন্ন কোন বীজব্যক্তি অঙ্কুর করে আবার অপর কোন বীজব্যক্তি অঙ্কুর করে না। কিন্তু একই বীজব্যক্তি অঙ্কুর করে আবার তাহাই কালান্তরে অঙ্কুর করে না—ইহা হইতে পারে না। এইরূপ বৌদ্ধের চতুর্থ একটি মত খণ্ডন করিবার জন্য প্রথমে বৌদ্ধের মতের অনুবাদ করিতেছেন "স্যাদেতৎ……… দুর্বারত্বাৎ ইতি চেৎ" পর্যন্ত গ্রন্থে।

বৌদ্ধ বলিতেছেন—সামর্থ্যাসামর্থ্যরূপবিরুদ্ধ ধর্মের সম্বন্ধ না হউক। প্রথমে বৌদ্ধ বলিয়াছিলেন একটি বস্ত সমর্থ আবার অসমর্থ ইহা হইতে পারে না। যেমন যে বীজ অঙ্কুরোৎপাদনসমর্থ—তাহা সমর্থই তাহা আর অঙ্কুরোৎপাদনে অসমর্থ হইতে পারে না। যেমন ক্ষেত্রস্থ বীজ। আর যাহা অঙ্কুর উৎপাদন করে না তাহা অসমর্থ। যেমন প্রস্তরখণ্ড অসমর্থই, উহা অঙ্কুরোৎপাদনে সমর্থ নহে। যেহেতু উহা অঙ্কুর করে না। সেইরূপ কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুর করে না। অতএব উহা অসমর্থ। একই বীজ সমর্থ আবার অসমর্থ। ইহা বিরুদ্ধ। এই সামর্থ্য ও অসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ একত্র হইতে পারে না, বলিয়া বীজ প্রভৃতি সমস্ত বস্তু ভিন্ন ভিন্ন বলিতে হইবে। বীজ ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় প্রত্যেক বীজই ক্ষণিক। এইরূপ সমস্ত বস্তুর সম্বন্ধে বুঝিতে হইবে। বৌদ্ধের এই সামর্থ্যাসামর্থ্যরূপ বিরোধ নৈয়ায়িক কর্তৃক খণ্ডিত হওয়ায় এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন—আচ্ছা—সামর্থ্য ও অসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্মদ্বয়ের সম্বন্ধ না হয় না হউক

পূর্বে "অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্বই অঙ্কুরের প্রয়োজক বীজত্ব অঙ্কুর প্রয়োজক হইতে পারে না। বীজত্ব অঙ্কুর প্রয়োজক হইলে কুশূলস্থবীজে ও বীজত্ব থাকায় তাহা হইতেও অঙ্কুর হউক" এই কথা বৌদ্ধ বলিয়াছেন। নৈয়ায়িক 'সহকারীর অভাবে কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুর করে না। বীজত্বই অঙ্কুরের প্রয়োজক" ইত্যাদিরূপে উক্ত বৌদ্ধমত খণ্ডন করায় এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন—"অস্তু বীজত্বমেব প্রয়োজকম্।" বীজত্বই অঙ্কুরের প্রয়োজক হউক।" বৌদ্ধের উক্ত স্বীকৃতির উপরে যদি নৈয়ায়িক বলেন—"বীজত্ব কুশূলস্থবীজেও বিদ্যমান থাকায় সহকারিসমবধানে ঐ কুশূলস্থ বীজই যথা সময়ে অঙ্কুর উৎপাদন করিবে। সুতরাং উহা ক্ষণিক নহে।" এইরূপ নৈয়ায়িক মতের উপর বৌদ্ধ প্রথমে সহকারীর দ্বারা বীজের উপকার স্বীকার করেন নাই। ৭নং হইতে ১৯নং অনুচ্ছেদে নৈয়ায়িক, যুক্তির দ্বারা সহকারীর সমবধান স্থাপন করায় বৌদ্ধ বলিতেছেন—"ভবতু চ সহকারিসমবধানে সতি কর্তৃস্বভাবত্বং ভাবস্য, তথা চ তদসন্নিধানেঽকরণমপ্যুপপদ্যতাম্।" ভাবের অর্থাৎ বীজাদি পদার্থের সহকারীর উপস্থিতিতে অঙ্কুরাদিকার্যজননস্বভাবত্ব হউক, সুতরাং সহকারীর অভাবে কার্য উৎপাদন না করা—ইহাও যুক্তিযুক্ত হউক। এখানে বৌদ্ধ ইহাই বলিতেছেন যে বীজত্বজাতিবিশিষ্ট (বীজ) পদার্থ সহকারীর সম্মেলনে অঙ্কুর উৎপাদন করে, আবার সহকারীর অভাবে অঙ্কুর উৎপাদন করে না—এইরূপ ব্যবস্থা অস্বীকৃত নহে। আশঙ্কা হইতে পারে বৌদ্ধ যদি সামর্থ্য ও অসামর্থ্য রূপ বিরোধের অস্বীকার, বীজত্বের প্রয়োজকতা এবং কার্যোৎপত্তির প্রতি সহকারি লাভের নিয়ামকতা ও সহকারীর অভাবে কার্যাভাবের ব্যবস্থা স্বীকারই করেন তাহা হইলে আর নৈয়ায়িকের মতের সহিত ভেদ কোথায় থাকিল—ইহার উত্তরে বৌদ্ধ বলেন—"তথাপি তজ্জাতীয়মাত্রে এবেয়ং ব্যবস্থা, ন তু একস্যাং ব্যক্তৌ, করণাকরণলক্ষণবিরুদ্ধধর্মসংসর্গস্য প্রত্যক্ষসিদ্ধতয়া তত্র দুর্বারত্বাদিতি চেৎ।" (বীজজাতীয় বস্তু সহকারীর সমবধানে অঙ্কুর উৎপাদন ও সহকারীর অভাবে অঙ্কুর অনুৎপাদন করুক) তথাপি বীজজাতীয়েই এই ব্যবস্থা। কিন্তু একটি ব্যক্তিতে নয়। অর্থাৎ বীজত্ববিশিষ্ট কোন বীজ সহকারীর যোগে অঙ্কুর কার্য করে। আবার বীজত্ববিশিষ্ট অপর বীজ সহকারীর অভাবে অঙ্কুর কার্য করে না—এইরূপ তজ্জাতিমাত্রে ব্যবস্থা। কিন্তু এমন নয় যে—একটি বীজব্যক্তি সহকারীর যোগে অঙ্কুর উৎপাদন করে, আবার সেই বীজব্যক্তিই সহকারীর অভাবে অঙ্কুর করে না। যেহেতু প্রত্যক্ষতঃ দেখা যায় যাহাতে কার্যকারিত্ব থাকে, তাহাতে কার্যকারিত্বের অভাব থাকে না। বা যাহাতে কার্যকারিত্বের অভাব থাকে তাহাতে কার্যকারিত্ব থাকে না। করণত্ব ও অকরণত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম। উহারা একত্র থাকে না। সুতরাং একটি বীজব্যক্তিতে সহকারীর অভাবে অকরণত্বের অর্থাৎ কার্যোৎপাদকত্বের অভাব, আবার সহকারিসম্মেলনে করণত্বের অর্থাৎ কার্যোৎপাদকত্বের সত্তা স্বীকার করিলে একই বীজে বিরুদ্ধধর্মের সম্বন্ধ দুর্বার হইয়া পড়িবে। এখানে নৈয়ায়িক অপেক্ষা বৌদ্ধের মতের ভেদ এই যে নৈয়ায়িক

একই ব্যক্তির সহকারীর ভাব ও অভাবে কার্যকারিত্ব ও কার্যকারিত্বের অভাব স্বীকার করেন। কিন্তু বৌদ্ধ একই ব্যক্তিতে উহা স্বীকার করেন না পরন্তু একজাতিবিশিষ্টে উহা স্বীকার করিয়াছেন।

এখানে আশঙ্কা হইতে পারে যে—বৌদ্ধ অপোহবাদী অর্থাৎ তাঁহারা জাতি নামক পদার্থ স্বীকার করেন না। গোত্ব বা বীজত্ব বলিয়া কোন ভাব পদার্থ নাই। গোত্বকে তাঁহারা অগোব্যাবৃত্তি; এইরূপ বীজত্বকে অবীজব্যাবৃত্তিস্বরূপ বলিয়া থাকেন। অতদ্-ব্যাবৃত্তিই সর্বত্র জাতিপদার্থ। এই অতদ্‌ব্যাবৃত্তিরূপ অপোহ, অভাব বা অসৎ পদার্থ। সুতরাং বীজত্ব ও অসৎ পদার্থ। বীজব্যক্তি কিন্তু বৌদ্ধমতে স্বলক্ষণ (অসাধারণ) ও সৎ পদার্থ। ঐ সৎ বীজ ব্যক্তির সহিত অসৎবীজত্বের কিরূপে সম্বন্ধ হয়? বীজ অঙ্কুরের কারণ। বীজের সহিত বীজত্বের সম্বন্ধ না হইলে বীজত্ব, কারণতাবচ্ছেদক হইতে পারে না। কারণের সহিত যাহা অসম্বন্ধ তাহা কারণতাবচ্ছেদক হয় না। অথচ মূলকার বৌদ্ধ-মতে পূর্বপক্ষ করিতে গিয়া বলিয়াছেন "অস্তু বীজত্বমেব প্রয়োজকম্" প্রয়োজক বলিতে কারণতাবচ্ছেদক বুঝায়। যাহা বৌদ্ধের মত নয়, মূলকার কিরূপে তাহাকে বৌদ্ধমতানু-সারিনী আশঙ্কারূপে বর্ণনা করিলেন? ইহাতে কেহ বলিতে পারেন—বৌদ্ধেরা অঙ্কুরকুর্বদ্রূপত্ব প্রভৃতিকে অঙ্কুরাদির কারণতাবচ্ছেদক বলেন কিরূপে? পূর্বোক্ত যুক্তি অনুসারে কুর্বদ্রূপত্ব ও অসৎ পদার্থ। তাহারই বা বীজাদি সৎ ব্যক্তির সহিত কিরূপে সম্বন্ধ হয়? এইরূপ অঙ্কুরত্ব প্রভৃতিও অসৎ বলিয়া, তাহাদিগের কার্যতাবচ্ছেদকত্বই বা কিরূপে সম্ভব। সেই বীজ ব্যক্তি ও সেই অঙ্কুর ব্যক্তির কার্যকারণভাবরূপ সম্বন্ধ স্বীকার করিয়া বীজত্ব কুর্বদ্রূপত্ব অঙ্কুরত্ব প্রভৃতির অপলাপ করিলে লোকের ব্যবহার উচ্ছিন্ন হইয়া যাইবে। লোকে বীজ হইতে অঙ্কুর হয়—ইহা জানে। এইরূপ শব্দ ব্যবহার করে। অঙ্কুর উৎপাদন করিবার জন্য বীজ গ্রহণ করে ইত্যাদি। এখন ব্যক্তিতেই যদি কার্যকারণভাব পর্যবসিত হয়, ব্যক্তি ক্ষণিক বলিয়া ব্যবহারের বিষয় না হওয়ায় ব্যবহারের বিলোপপ্রসঙ্গ হইয়া পড়ে। এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে বৌদ্ধ বলেন—ক্ষণিক পদার্থের স্বভাব এই যে উহা নিজ কারণের সামর্থ্যবিশেষ বলে উদ্ভূত হইয়া সেই সেই কার্য উৎপাদন করে। সেই সেই কার্য উৎপাদন করে বলিয়া ঐ ক্ষণিক পদার্থকে কুর্বদ্রূপ বলা হয়। যেমন—(ক্ষণিক) বীজ, তাহার কারণ বীজ হইতে উৎপন্ন হয়। ইহা ক্ষণিক বীজের স্বভাব। বীজ নিজ কারণ বীজ হইতে উৎপন্ন হইয়া অঙ্কুর কার্য করে বলিয়া বীজকে কুর্বদ্রূপ বা কুর্বদ্রূপত্ববিশিষ্ট বলা হয়। করণত্ব ও অকরণত্ব ধর্মদ্বয় বিরুদ্ধ। এই বিরুদ্ধধর্মদ্বয় একই ধর্মীতে থাকিতে পারে না। এইজন্য ভাব পদার্থের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয়। অর্থাৎ ভাব পদার্থকে স্থায়ী স্বীকার করিলে, সেই পদার্থ যে ক্ষণে কোন কার্য উৎপাদন করে, তাহার পূর্বক্ষণে সেই কার্য উৎপাদন করে না বলিতে হইবে। যেমন—কোন বীজ যদি দুই ক্ষণ অবস্থান করিয়া অঙ্কুর উৎপাদন করে, তাহা হইলে ঐ বীজ যদি দ্বিতীয়ক্ষণে অঙ্কুর

উৎপাদন করে তাহা হইলে প্রথমক্ষণে অঙ্কুর উৎপাদন করে না বলিতে হইবে। নতুবা দুই ক্ষণে দুইটি অঙ্কুরের উৎপত্তি স্বীকার করিতে হয়। তাহা প্রত্যক্ষবিরুদ্ধ। আবার ঐ দ্বিক্ষণস্থায়ী বীজ যদি দ্বিতীয়ক্ষণে অঙ্কুর উৎপাদন করে, তাহা হইলে প্রথমক্ষণে অঙ্কুর উৎপাদন করে না—ইহা স্বীকার্য। এইরূপ হইলে উক্ত বীজে করণত্ব ও অকরণত্বরূপ বিরুদ্ধধর্মদ্বয়ের সমাবেশ স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু এক বস্তুতে বিরুদ্ধধর্মদ্বয় থাকিতে পারে না। এইজন্য বলিতে হইবে ঐ বীজ দুইক্ষণ পর্যন্ত থাকে না। কিন্তু প্রথমক্ষণের বীজ ভিন্ন, আর দ্বিতীয়ক্ষণে ঐ প্রথমক্ষণের বীজ হইতে উৎপন্ন অপর একটি বীজ ভিন্ন। এইভাবে সকল ভাব পদার্থেরই ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয়। যদি বল ভাবমাত্রই ক্ষণিক এবং ক্ষণিক কারণব্যক্তি হইতে ক্ষণিক কার্যব্যক্তি উৎপন্ন হয়, কার্যকারণভাব ব্যক্তিতেই বিশ্রান্ত—ইহা বলিলে লোকের কার্যকারণব্যবহারের বিচ্ছেদ প্রসঙ্গ হইয়া যাইবে। তাহার উত্তরে বলিব—বাস্তবিক পক্ষে বীজত্বাদিরূপ সকল বীজে অনুগত ধর্ম বলিয়া কোন বস্তু নাই তথাপি অনাদি ভ্রমবাসনা বশত অনুগতরূপে কল্পিত বীজত্ব, অঙ্কুরত্ব প্রভৃতি ধর্মের দ্বারা লোকের কার্যকারণভাবের কল্পনা চলিয়া আসিতেছে। এইভাবে কল্পনার দ্বারা ব্যবহার সিদ্ধ হয়।

বৌদ্ধের এই অভিমতের উত্তরে নৈয়ায়িক করণাকরণত্বের বিরুদ্ধ ধর্মত্ব পরে খণ্ডন করিবেন এবং বীজাদিতে বীজত্বরূপ যে জাতি, তাহা লোকে বুঝিয়া থাকে, তাহা ভাব পদার্থ। তাহাকে ভাব পদার্থরূপে ব্যবস্থাপিত করিবার যে সকল বাধক আছে, তাহাও পরে খণ্ডন করা হইবে। [দীধিতি দ্রষ্টব্য] যাহা হউক, মূল গ্রন্থে বৌদ্ধগণ বলিয়াছেন—সামর্থ্য ও অসামর্থ্য বিরুদ্ধ ধর্ম না হউক, বীজত্ব অঙ্কুরের প্রয়োজক হউক। সহকারি-সমবধানে বীজাদি ভাব পদার্থ অঙ্কুর উৎপাদন এবং সহকারীর অভাবে অনুৎপাদন করুক, তথাপি বীজত্বজাতিবিশিষ্টে সহকারীর লাভে কার্য করা ও সহকারীর অভাবে কার্য না করাই সিদ্ধ হয়। একই ব্যক্তিতে করণাকরণত্ব বিরুদ্ধ বলিয়া উক্ত ব্যবস্থা সিদ্ধ হইতে পারে না। ফলত ভাবপদার্থের স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয় না। বৌদ্ধের এই মত খণ্ডন করিবার জন্য মূলকার বলিতেছেন—"বিরোধস্বরূপানবধারণাৎ।" অর্থাৎ একই ব্যক্তিতে কার্যোৎ-পাদকত্ব ও কার্যানুৎপাদকত্বের যে বিরোধ বৌদ্ধগণ বলিয়াছেন—সেই বিরোধের স্বরূপেরই নিশ্চয় হয় না। একই ক্ষণে কার্যোৎপাদকত্ব ও কার্যানুপাদকত্ব ধর্মদ্বয় বিরুদ্ধ হইতে পারে ক্ষণভেদে উহাদের বিরোধ কেন হইবে তাহা নিশ্চয় করা যায় না। সুতরাং বৌদ্ধ একই ব্যক্তিতে করণাকরণত্বরূপ বিরুদ্ধধর্মের সংসর্গের আপত্তি বশত যে তজ্জাতীয় মাত্রে করণাকরণের ব্যবস্থা করিয়াছেন তাহা নিরাকৃত হইল ॥৪২॥

স খলু ধর্ময়োঃ পরস্পরাভাবরূপত্বং বা স্যাৎ, নিত্যানিত্যত্ববৎ। ধর্মিণি তদাপাদকত্বং বা শীতোষ্ণত্ববৎ। তদ্বত্তা বা দণ্ডিত্বকুণ্ডলিত্ববৎ ॥৪৩॥

অনুবাদ :—[নৈয়ায়িকের বিকল্প] সেই (পূর্বোক্ত) বিরোধ, নিত্যত্ব ও অনিত্যত্বের মত পরস্পরের অভাবস্বরূপ ? অথবা শীতত্ব ও উষ্ণত্বের ন্যায় ধর্মীতে পরস্পরের অভাবের ব্যাপ্যত্ব ? কিংবা দণ্ডিত্ব ও কুণ্ডলিত্বের ন্যায় পরস্পরের ভেদবত্ত্ব ॥৪৩॥

তাৎপর্য :—পূর্বে 'একই ধর্মীতে করণত্ব ও অকরণত্ব বিরুদ্ধ' বৌদ্ধের এইরূপ উক্তির উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিয়াছিলেন—করণত্ব ও অকরণত্বের বিরোধের স্বরূপই জানা যায় না। কেন ঐ বিরোধ নিশ্চয় করা যায় না ?—তাহা দেখাইবার জন্য অথবা উহাদের বিরোধ খণ্ডন করিবার জন্য এখন নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর "স খলু ধর্ময়োঃ" ইত্যাদি গ্রন্থে তিনটি বিকল্প দেখাইতেছেন। প্রথম বিকল্প হইতেছে—করণত্ব ও অকরণত্বের বিরোধ কি নিত্যত্ব ও অনিত্যত্বের ন্যায় পরস্পরের অভাব স্বরূপ। এখানে ধ্বংসের অপ্রতিযোগিত্বই নিত্যত্ব এবং ধ্বংসের প্রতিযোগিত্বই অনিত্যত্ব। ঐরূপ নিত্যত্ব ও অনিত্যত্ব পরস্পরের অভাবস্বরূপ বলিয়া একইস্থানে থাকিতে পারে না। করণত্ব ও অকরণত্ব ঐরূপ পরস্পরের অভাবস্বরূপ কিনা ? ইহা নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন। দ্বিতীয় কল্প হইতেছে "ধর্মিণি তদাপাদকত্বং বা" অর্থাৎ করণত্ব ও অকরণত্বের বিরোধ কি ধর্মীতে পরস্পরাভাবের আপাদক অর্থাৎ পরস্পর পরস্পরের অভাবের ব্যাপ্য। এখানে 'তস্য আপাদকত্বং' এইরূপ ষষ্ঠীতৎপুরুষসমাস করা হইয়াছে। আর 'তস্য' পদের অর্থ 'পরস্পরের অভাবের'। আপাদকত্ব শব্দে অর্থাৎ ব্যাপ্যত্ব বুঝায়। যে যাহার আপাদক হয়, সাধারণত সে তাহার ব্যাপ্য হয়। যেমন বহ্নির অভাব, ধূমাভাবের আপাদক হয় অর্থাৎ বহ্নির অভাব, ধূমাভাবের ব্যাপ্য হইয়া ধূমাভাবের আপাদক হয়। এখানে মূলে দৃষ্টান্ত দিয়াছেন—'শীতোষ্ণত্ববৎ' অর্থাৎ শীতত্ব ও উষ্ণত্ব যেমন পরস্পরের অভাব স্বরূপের ব্যাপ্য হয়। জলে শীতত্ব, উষ্ণত্বাভাবের ব্যাপ্য হইয়া উষ্ণত্বাভাবের আপাদক হয়। আবার তেজে উষ্ণত্ব, শীতত্বাভাবের ব্যাপ্য হইয়া শীতত্বাভাবের আপাদক হয়। সেইরূপ কি করণত্ব, অকরণত্বাভাবের ব্যাপ্যরূপে আপাদক এবং অকরণত্ব, করণত্বাভাবের ব্যাপ্যরূপে আপাদক ? ইহাই দ্বিতীয় কল্পে জিজ্ঞাস্য।

তৃতীয় কল্প হইতেছে—'তদ্বত্তা বা দণ্ডিত্ব-কুণ্ডলিত্ববৎ'। এখানে 'তৎ' পদে, পরস্পরের ভেদ পরামৃষ্ট (বোধিত) হইয়াছে। সাধারণত 'তৎ' পদ প্রক্রান্তপরামর্শী অর্থাৎ পূর্বকথিত পদার্থের বোধক হইয়া থাকে। প্রথম কল্পে 'পরস্পরাভাব' উক্ত হইয়াছে। দ্বিতীয়কল্পেও 'তৎ' পদের দ্বারা পরস্পরাভাব' কথিত হইয়াছে। সুতরাং তৃতীয়কল্পে 'তৎ' পদের দ্বারা পরস্পরের অভাব বুঝাইবে। তবে প্রথম ও দ্বিতীয়কল্পে অভাবত্বরূপে অত্যন্তাভাব লক্ষিত হইয়াছে। তৃতীয়কল্পে অভাবত্বরূপে ভেদরূপ অভাব লক্ষিত হইয়াছে—ইহাই বিশেষ। সুতরাং তৃতীয়কল্পের অর্থ হইল এই যে—দণ্ডিত্ব ও

কুণ্ডলিত্ব ধর্মদ্বয় যেমন পরস্পরের ভেদবৎ অর্থাৎ দণ্ডিত্বে কুণ্ডলিত্বের ভেদ এবং কুণ্ডলিত্বে দণ্ডিত্বের ভেদ থাকে, সেইরূপ কি করণে অকরণের ভেদ এবং অকরণে করণের ভেদ আছে ? ॥৪৩॥

ন প্রথমঃ, নির্বিশেষণস্যাসিদ্ধেঃ, যাবৎসত্ত্বং কিঞ্চিৎ করণাৎ। সবিশেষণস্য তু বিরোধসিদ্ধাবপ্যধ্যাসানুপপত্তেঃ। যদা যদকরণং হি তদা তৎকরণস্যাভাবো ন ত্বন্যদা তৎকরণস্য, ন চৈতয়োরেকধর্মিসমাবেশমাতিষ্ঠামহে ॥৪৪॥

অনুবাদ :—[সিদ্ধান্তী প্রথম কল্প খণ্ডন করিতেছেন] যেহেতু প্রথম পক্ষটি সিদ্ধ হয় না। কার্যবিশেষের দ্বারা অনিয়ন্ত্রিত সামান্যভাবে অকরণ (বৌদ্ধ-মতে) অপ্রসিদ্ধ। বস্তুর সত্তা যতক্ষণ থাকে ততক্ষণ বস্তু কিছু করে ইহা (বৌদ্ধ কর্তৃক) স্বীকার করা হয। বিশেষণবিশিষ্ট করণ ও অকরণের অর্থাৎ কার্য-বিশেষের দ্বারা বিশেষিত করণ ও অকরণের একইকালে বিরোধ সিদ্ধ হইলেও অধ্যাস অর্থাৎ একই ধর্মীতে (একইকালে কার্যবিশেষিত করণ ও অকরণের) সমাবেশ অনুপপন্ন [যেহেতু আমরা (নৈয়ায়িকেরা) তাহা স্বীকার করি না]। যখন যেখানে যে কার্যের অকরণ, তখন সেখানে সেই কার্য করণের অভাব (থাকে) কিন্তু অন্যকালীন সেই কার্যকরণের অভাব থাকে না। এই এককালা-বচ্ছিন্ন সেই কার্যের করণ ও অকরণের একধর্মীতে সমাবেশ (সম্বন্ধ) (আমরা—নৈয়ায়িকেরা) স্বীকার করি না ॥৪৪॥

তাৎপর্য :—নৈয়ায়িক পূর্বে তিনটি কল্প করিয়াছিলেন—এখন প্রথম কল্প বা পক্ষের খণ্ডন করিতেছেন—"ন প্রথমঃ" ইত্যাদি। করণ অকরণ পরস্পরের অভাব স্বরূপ কিনা? ইহাই ছিল প্রথম পক্ষ। তাহার খণ্ডনের জন্য বলিতেছেন—প্রথম পক্ষটি সম্ভব নয়। কেন সম্ভব নয়? ইহার হেতু বলিতেছেন—'নির্বিশেষণস্য অসিদ্ধেঃ'। এখানে অভিপ্রায় এই যে ধর্মদ্বয়ের অর্থাৎ করণ ও অকরণের পরস্পরাভাবরূপত্ব এই প্রথম পক্ষের উপর দুইটি বিকল্প হয়। যেমন করণ ও অকরণ ইহারা পরস্পরের অভাব স্বরূপ বলিলে সেই অভাব কি নির্বিশেষণ অভাব অথবা সবিশেষণ অভাব বুঝায়। অর্থাৎ অকরণ বলিতে কোন কার্যবিশেষিত না হইয়া করণসামান্যের অভাবকে বুঝায় অথবা কোন কার্যবিশেষের দ্বারা বিশেষিত করণের অভাবকে বুঝায়। ইহাদের মধ্যে নির্বিশেষণ বা কোন কার্যবিশেষের দ্বারা বিশেষিত না হইয়া করণ-সামান্যের অভাবই যদি অকরণের স্বরূপ—ইহা স্বীকার করা হয় তাহার উত্তরে বলিতেছেন—"নির্বিশেষণস্যাসিদ্ধেঃ, যাবৎসত্ত্বং কিঞ্চিৎকরণাৎ।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিতেছেন—

তোমাদের (বৌদ্ধদের) মতে বস্তুমাত্র ক্ষণিক এবং বস্তুমাত্রই যতক্ষণ (ঐ ক্ষণকাল মাত্র) থাকে ততক্ষণ কিছু কার্য করে। অন্যথা অর্থাৎ যাহা কিছু করে না, তাহা বৌদ্ধমতে অসৎ। সুতরাং নির্বিশেষণ বা সামান্যভাবে করণের অভাব কোন বস্তুতেই তোমাদের মতে (বৌদ্ধমতে) সিদ্ধ হয় না বা তোমাদের ইহা স্বীকৃত নয়। সুতরাং করণ ও অকরণের বিরোধ সিদ্ধ হইল না। যেহেতু বস্তুতে করণত্বসামান্যের অভাব রূপ অকরণত্বই যখন থাকে না, তখন করণ ও অকরণের বিরোধই বা কিরূপে সিদ্ধ হইবে। প্রশ্ন হইতে পারে যে মূলকার "যাবৎসত্ত্বং কিঞ্চিৎকরণাৎ" অর্থাৎ বস্তুর সত্তা যতক্ষণ থাকে ততক্ষণ তাহা কোন কার্য করে,"—এইরূপ যে বলিলেন তাহা তো সঙ্গত হয় না। কারণ ন্যায় মতে বস্তু বিদ্যমান্ থাকিলেও কখনও কখনও কার্য উৎপাদন করে না। তাহার উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন— "অস্মাকং তু তৎ সিদ্ধাবপি কালভেদাদেব ন বিরোধ ইতি ভাবঃ।" অর্থাৎ আমাদের (নৈয়ায়িকের) মতে বস্তুর কিঞ্চিৎকার্যোৎপাদকতার অভাব সিদ্ধ হইলেও কালভেদ বশতঃ বিরোধ হয় না অর্থাৎ একই বস্তু কোন কালে কিঞ্চিৎ কার্য করে আবার অন্যকালে কিছু করে না এইভাবে ভিন্ন ভিন্ন কালে কিছু করা ও কিছু না করা সিদ্ধ হইলেও একইকালে একই বস্তুর কিছু করা ও কিছু না করা রূপ বিরোধ আমাদের নৈয়ায়িক মতে আপতিত হয় না।

এখন করণ ও অকরণ যদি সবিশেষণ—অর্থাৎ কোন কার্যের দ্বারা বিশেষিতকরণ ও কোন কার্যের দ্বারা বিশেষিতকরণাভাব—ইহাদের বিরোধ আছে কিনা—এই প্রশ্নের উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"সবিশেষণস্য তু বিরোধসিদ্ধাবপি অধ্যাসানুপপত্তেঃ।" অর্থাৎ সেইকার্য করা ও সেইকার্য না করা ইহারা বিরুদ্ধ বা পরস্পরের অভাবস্বরূপ হইলেও অধ্যাস অর্থাৎ একই ধর্মীতে সমাবেশ সিদ্ধ হয় না। দীধিতিকার ইহার ব্যাখ্যায় বলিয়াছেন—সেই কার্য বা কোন একটি নির্দিষ্ট কার্য করা ও না করা—ইহারা পরস্পরের অভাব স্বরূপ হইলেও ইহাদের স্বরূপত কোন বিরোধ নাই। যেমন একই কালে অঙ্কুরসমর্থবীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে, প্রস্তরখণ্ড অঙ্কুর উৎপাদন করে না—এই ভাবে অঙ্কুরকরণাকরণ পরস্পর বিরুদ্ধ নয়। সেইরূপ একই বস্তু (ধর্মী) কালভেদে কার্য উৎপাদন করে ও কার্য উৎপাদন করে না—ইহা সকলের অনুভব সিদ্ধ বলিয়া উহাকে গোপন করা চলে না। একই বস্তুতে এককালাবচ্ছেদে কোন বিশেষকার্যের করণ ও তাহার অভাব পরস্পরবিরুদ্ধ বটে, কিন্তু একই বস্তুতে এককালাবচ্ছেদে কোন বিশেষকার্যের করণ ও তাহার অভাব স্বীকৃত নয় বলিয়া উক্ত বিরোধের প্রসঙ্গই হয় না। একই ধর্মীতে একই কালে তৎকরণ ও তাহার অভাব যে অস্বীকৃত—তাহাই মূলকার "যদা যদকরণং হি······আতিষ্ঠামহে।" গ্রন্থে বলিতেছেন। অর্থাৎ যেই কালে যেই কার্যের অকরণ সেইকালে সেই কার্যের করণের অভাব থাকে কিন্তু অন্যকালীন সেই কার্যের করণের অভাব সিদ্ধ হয় না। এই এককালাবচ্ছিন্ন কার্যবিশেষের করণ ও অকরণের সমাবেশ একই ধর্মীতে স্বীকার করি না। যখন যে বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে তখনই সেই বীজ অঙ্কুর

উৎপাদন করে না—ইহা আমরা (নৈয়ায়িক) স্বীকার করি না। শুধু নৈয়ায়িক কেন উহা কেহই স্বীকার করে না ॥৪৪॥

ন দ্বিতীয়ঃ। ভাবাভাবব্যতিরিক্তয়োঃ করণাকরণয়োরসিদ্ধেঃ। ব্যাপারাপরব্যপদেশসহকারিভাবাভাবৌ হি করণাকরণে কার্যভাবাভাবৌ বেতি। অতিরেকসিদ্ধাবপি স্বকাল এব স্বাভাবপ্রতিক্ষেপবৎ অকরণাভাবমাক্ষিপেৎ করণং ন ত্বন্যদা। ন হি যো যদা নাস্তি স তদা স্বাভাবং প্রতিক্ষেপ্তুমর্হতি, বিরোধ্যভাবং বা আক্ষেপ্তুম্। তথা সতি ন কদাপি তন্ন স্যাৎ, ন বা কদাপি তদ্বিরোধী ভবেদিতি। নাসতো বিদ্যতে ভাবো নাভাবো বিদ্যতে সত ইত্যায়াতম্, ন বা বিরোধঃ ॥৪৫॥

অনুবাদ—[করণ ও অকরণ পরস্পরের অভাবের আপাদক অর্থাৎ ব্যাপ্য] এই দ্বিতীয় কল্পটিও সম্ভব হইতে পারে না। যেহেতু করণ ও অকরণ ভাব ও অভাব হইতে অতিরিক্ত সিদ্ধ হয় না। ব্যাপারের অপর নাম সহকারিতা ও সহকারিতার অভাবই যথাক্রমে করণ ও অকরণ, অথবা ফলোপধানরূপ কার্যভাব ও ফলানুপধানরূপ কার্যাভাবই করণ ও অকরণ। [করণ ও অকরণ—ভাব ও অভাব হইতে] অতিরিক্ত সিদ্ধ হইলেও বস্তু যেমন নিজসত্তাকালে নিজের অভাব নিরাস করে, সেইরূপ করণও নিজকালে (স্বাবচ্ছিন্নকালে) অকরণের প্রতিক্ষেপ করে অর্থাৎ অকরণের অভাব স্বরূপ হয়, কিন্তু অন্যকালে অর্থাৎ নিজের অসত্তাকালে নহে। যেহেতু যে যখন বিদ্যমান থাকে না সে তখন নিজের অভাবের প্রতিক্ষেপ করে না অর্থাৎ নিজের অভাবের অভাব স্বরূপ হয় না। অথবা নিজের বিরোধীর অভাবকেও আক্ষেপ বা সংগ্রহ করে না। যদি তাহা হইত [অর্থাৎ নিজের অসত্তাকালে নিজের অভাবের অভাব থাকিত বা নিজের অসত্তাকালে নিজের বিরোধীর অভাবকে আক্ষেপ করিত] তাহা হইলে কখনও নিজের অভাব থাকিত না অথবা কখনও নিজের বিরোধী বিদ্যমান হইত না। অতএব অসত্তের সত্তা থাকে না সতের অসত্তা থাকে না—এই ভগবদ্বাক্যই সিদ্ধ হইল। আর [করণ ও অকরণের] বিরোধও হইল না ॥৪৫॥

তাৎপর্য :—করণ ও অকরণের বিরোধটি উহাদের পরস্পরের অভাবের আপাদকত্ব অর্থাৎ ব্যাপ্যত্বস্বরূপ কিনা—এই দ্বিতীয় কল্পের খণ্ডন করিতেছেন—"ন দ্বিতীয়" ইত্যাদি।

করণ অকরণের অভাব স্বরূপ এবং অকরণ করণের অভাব স্বরূপ অর্থাৎ উহারা ভাব ও অভাব স্বরূপ। ভাব ও অভাব হইতে ভিন্ন করণ ও অকরণ অসিদ্ধ। করণটি অকরণাভাবের ব্যাপ্য বা অকরণ করণাভাবের ব্যাপ্য বলিতে করণ ও অকরণের অভেদ বলা যায় না। করণ ও অকরণ অভিন্ন হইলে পরস্পর পরস্পরের নিরাসক বা নিরসনীয় হইতে পারে না; অভিন্ন বস্তুর নিরাস্য নিরাসকভাব অসিদ্ধ। আর করণ ও অকরণের পরস্পরাভাবব্যাপ্যত্ব ভাব ও অভাব হইতে অতিরিক্ত অর্থাৎ করণ, অকরণের অভাব হইতে অতিরিক্ত কিছু এবং অকরণটি করণের অভাব হইতে কিছু অতিরিক্ত এই রূপ বলা যায় না। যেহেতু করণ ও অকরণটি ভাব ও অভাব হইতে ভিন্ন এই বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। এই কথাই "ভাবাভাবব্যতিরিক্তয়োঃ করণাকরণয়োরসিদ্ধেঃ" গ্রন্থে মূলকার বলিয়াছেন। আর উহাই বিশদ্‌ভাবে বুঝাইবার জন্য বলিতেছেন "ব্যাপারাপরব্যপদেশসহকারিভাবাভাবৌ হি করণাকরণে কার্যভাবাভাবৌ বেতি।" অর্থাৎ ব্যাপার হইয়াছে অপর ব্যপদেশ (পর্যায় শব্দ) যাহার তাহা ব্যাপারাপরব্যপদেশ এমন যে সহকারী। চরম ব্যাপারকে ব্যাপারাপর-ব্যপদেশ সহকারী বলে। যে ব্যাপারের পর কার্য উৎপন্ন হয়—সেই চরমব্যাপারই এখানে ব্যাপারাপরব্যপদেশরূপ সহকারী শব্দের অর্থ। ঐরূপ সহকারিভাব হইল করণ এবং ঐরূপ সহকারীর অভাব হইল অকরণ সুতরাং করণ ও অকরণ পরস্পরের অভাব স্বরূপ। উহা হইতে অতিরিক্ত কোন পদার্থ নয়। অথবা বলিতেছেন 'কার্যভাবাভাবৌ বেতি' অর্থাৎ কার্যের উৎপত্তি হইতেছে করণ এবং কার্যের উৎপত্তির অভাব হইতেছে অকরণ। এই পক্ষেও করণ ও অকরণ পরস্পরের অভাব স্বরূপ—অতিরিক্ত পদার্থ নহে। এইভাবে করণ ও অকরণ—পরস্পরের অভাব স্বরূপ; পরস্পরাভাব হইতে ভিন্ন নহে—ইহা প্রতিপাদন করা হইল। এখন অকরণকে করণাভাব হইতে অতিরিক্ত এবং করণকে অকরণাভাব হইতে অতিরিক্ত স্বরূপ—ইহা স্বীকার করিয়া দোষ দিতেছেন—"অতিরিক্তসিদ্ধাবপি·········ন ত্বন্যদা" গ্রন্থে। অর্থাৎ করণ ও অকরণ পরস্পরাভাব হইতে অতিরিক্ত—ইহা সিদ্ধ হইলেও উহাদের বিরোধ সিদ্ধ হয় না। কেন বিরোধ সিদ্ধ হয় না। এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন—বস্তু স্বাবচ্ছিন্নকালেই নিজ অভাবের নিরাকরণ করে। যেমন ঘট, ঘটাবচ্ছিন্নকালেই ঘটাভাবের (ঘটপ্রাগভাবের বা ঘটধ্বংসের) নিবারক হয়, অন্য সময় নয় অর্থাৎ যখন ঘট নিজেই নাই তখন কি সে (ঘট) ঘটাভাবের নিবারক হয়? তাহা হয় না। সেইরূপ 'করণ' যখন বিদ্যমান থাকে তখন সে অকরণা-ভাবের সংগ্রাহক হইবে। কিন্তু অন্য সময় অর্থাৎ যখন করণ নিজে বিদ্যমান নাই তখন সে অকরণাভাবের সংগ্রাহক হইতে পারে না। অভিপ্রায় এই যে—বৌদ্ধগণ একই বীজক্ষণ অর্থাৎ বীজের অঙ্কুরকরণত্ব ও অঙ্কুরাকরণত্ব স্বীকার করে না। যেহেতু তাহাদের মতে করণ ও অকরণ পরস্পর বিরুদ্ধ স্বভাব। নৈয়ায়িক ঐ করণাকরণের বিরোধ খণ্ডন করিতেছেন। তাঁহারা বলেন একই বীজ কালান্তরে অঙ্কুর উৎপাদন করে আবার কালান্তরে অঙ্কুর করে না। সুতরাং করণাকরণের বিরোধ কোথায়? তাহা হইলে ইহাই

সিদ্ধ হইল যে—করণ ও অকরণ পরস্পরের অভাব হইতে অতিরিক্ত হইলেও উহাদের বিরোধ নাই। দৃষ্টান্তের দ্বারা উহাই উপপাদন করিতেছেন—"ন হি যো যদা............ বিরোধ্যভাবং বা আক্ষেপ্তুম্।" যে পদার্থ, যখন বিদ্যমান থাকে না, সেই পদার্থ তখন নিজের অভাবকে নিরাকরণ করে না অথবা নিজের যাহা বিরোধী তাহার অভাবকে সংগ্রহ করে না। যে পদার্থ যখন বিদ্যমান থাকে না, সেই পদার্থ তখন নিজের অভাবের প্রতিক্ষেপ করে না ইহার অর্থ নিজের অভাবের প্রতিক্ষেপ স্বরূপ হয় না। কারণ অভাবের অভাবটি প্রতিযোগিস্বরূপ। কেন ঐরূপ হয় না—? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিতেছেন—"তথা সতি ন কদাপি তস্ন স্যাৎ, ন বা কদাপি তদ্বিরোধী ভবেদিতি নাসতো বিদ্যতে ভাবো নাভাবো বিদ্যতে সত ইত্যায়াতম্, ন বা বিরোধঃ" অর্থাৎ নিজের অসত্তাকালে যদি নিজের অভাবকে নিরাকরণ করে তাহা হইলে আর কখনও নিজের অভাব থাকে না অর্থাৎ নিজে সর্বদা থাকে; আর নিজের অসত্তাকালেও যদি নিজের বিরোধীর অভাবের সংগ্রাহক হয়, তাহা হইলে কখনই তাহার বিরোধী থাকে না। সুতরাং নাসতো বিদ্যতে ভাবো নাভাবো বিদ্যতে সতঃ—এই ন্যায়ের আপত্তি হয়। কারণ নিজের অসত্তাকালেও নিজের অভাবের অভাব অর্থাৎ নিজে থাকিলে অসতের ভাব থাকে না অর্থাৎ অভাব পদার্থ আর সিদ্ধ হয় না। এবং নিজের অসত্তা কালে পদার্থ যদি নিজের বিরোধীর অভাবকে আক্ষেপ করে অর্থাৎ বিরোধীকে থাকিতে না দেয় তাহা হইলে ও সদ্বস্তুর আর অভাব সিদ্ধ হয় না। কারণ যে বিরোধীকে থাকিতে দেয় না তাহাকে সৎ বলিতে হইবে অর্থাৎ নিজের অসত্তাকালেও নিজের সত্তা স্বীকার করিতে হইবে। তাহাতে ঐ সতের আর অভাব সিদ্ধ হয় না। আর এইরূপ স্বীকার করিলে বৌদ্ধের পক্ষে অনিষ্টের আপত্তি হয়। কারণ বৌদ্ধ ভাব পদার্থের ক্ষণিকত্ব সাধন করিতে চেষ্টা করিয়া নিত্যত্বই সাধন করিয়া বসিল। পক্ষান্তরে নিজের অসত্তাকালে ভাব পদার্থ যদি নিজের বিরোধীর অভাবের আপাদক হয় তাহা হইলে বিরোধ পদার্থই সিদ্ধ হয় না। যেহেতু ভাব পদার্থ যেমন স্বানবচ্ছিন্ন-কালে স্ববিরোধীর অভাবের আক্ষেপক হয়, সেইরূপ একই যুক্তিতে ভাব পদার্থ স্বানধি-করণদেশেও স্ববিরোধীর অভাবের আক্ষেপক হইলে সেই বিরোধী কোন দেশে কোন কালে থাকিতে না পারায় বিরোধ পদার্থই অসিদ্ধ হইয়া যাইবে। সুতরাং বৌদ্ধমতে করণ ও অকরণের বিরোধ সিদ্ধ না হওয়ায় একই বীজের অঙ্কুরকরণত্ব ও অঙ্কুরাকরণত্ব সিদ্ধ হইলে বীজের ক্ষণিকত্বই অসিদ্ধ হইয়া যায়—ইহাই সিদ্ধান্তীর বৌদ্ধের প্রতি বক্তব্য ॥ ৪৫ ॥

নম্বেবং সতি পরিমাণভেদোঽপি কালভেদেন ন বিরুধ্যেত, তত্রাপ্যেবং বক্তুং সুকরত্বাৎ। ন, বাধকবলেন তত্র কালভেদস্য বিবক্ষিতত্বাৎ, তথাহি নারব্ধদ্রব্যেরেব

দ্রব্যাবয়বৈর্দ্রব্যান্তরমারভ্যতে, মূর্তত্বসমানদেশত্বয়োরেকদা বিরোধাৎ, তথা চারম্ভপক্ষে পূর্বদ্রব্যনিবৃত্তিঃ, অনিবৃত্তাবনারম্ভ ইতি। তত্র নিবৃত্তাবাশ্রয়ভেদাদেব পরিমাণভেদঃ, অনিবৃত্তৌ সংযোগিদ্রব্যান্তরানুপচয়ে ক্ব পরিমাণভেদোপলম্ভো যো বিরোধমাবহেৎ, তদুপচয়ে তু ক্ব পরিমাণান্তরোৎপত্তিঃ, আশ্রয়ানুপপত্তেঃ, অতএব স্থৌল্যাতিশয়প্রত্যয়োঽপি তত্র ভ্রান্তঃ, তস্মাৎ কালভেদেনাপি ন পরিমাণভেদ একস্মিন্ ধর্মিণ্যুপসংহর্তুং শক্যত ইত্যাদি পদার্থচিন্তাচতুরৈঃ সহ বিবেচনীয়ম্ ॥৪৬॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] আচ্ছা এইরূপ হইলে [বস্তুর সত্তাকালেই তাহার সহিত তাহার অভাবের বিরোধ ; অসত্তা কালে নয়—এইরূপ হইলে] কালভেদে পরিমাণের ভেদ ও বিরুদ্ধ না হউক। সেখানেও [পরিমাণ ভেদস্থলেও] এইরূপ [নিজের সত্তাকালেই নিজের বিরোধী পরিমাণান্তরকে নিরাস করে নিজের অসত্তা কালে নয়] সহজে বলা যাইতে পারে। [সিদ্ধান্ত] না। বাধকবশত সেইস্থলে [পরিমাণ ভেদ স্থলে] কালভেদ বিবক্ষিত। যেমন আরব্ধ দ্রব্য বর্তমান থাকিতে থাকিতে সেই আরব্ধ দ্রব্যের অবয়ব সমূহ দ্বারা অন্য দ্রব্য আরব্ধ [উৎপন্ন] হইতে পারে না। যেহেতু একই কালে সমান [একই] প্রদেশে দুইটি মূর্ত দ্রব্যের বিরোধ আছে। সুতরাং [একই অধিকরণে দ্রব্যান্তরের] আরম্ভ পক্ষে [স্বীকার করিলে] পূর্বদ্রব্যের নিবৃত্তি [স্বীকার করিতে হইবে] [পূর্ব দ্রব্যের] নিবৃত্তি না হইলে [দ্রব্যান্তরের আরম্ভ [উৎপত্তি] হইতে পারে না। এই উভয় পক্ষের মধ্যে [পূর্বদ্রব্যের] নিবৃত্তি হইলে [দ্রব্যান্তররূপ] আশ্রয়ের ভেদবশত পরিমাণের ভেদ সিদ্ধ হয়। [পূর্বদ্রব্যের] নিবৃত্তি না হইলে সংযোগী দ্রব্যান্তরের প্রবেশ না হওয়ায় কোথায় ভিন্ন পরিমাণের উপলব্ধি হইবে? যাহা [ভিন্ন পরিমাণের উপলব্ধি] বিরোধ সূচনা করিবে। সংযোগী দ্রব্যান্তরের প্রবেশ হইলেও আশ্রয় না থাকায় কোথায় অন্য পরিমাণের উৎপত্তি হইবে? [পূর্বদ্রব্য বিদ্যমান থাকিলে পূর্ব পরিমাণ নষ্ট না হওয়ায় অন্য পরিমাণের উৎপত্তি হয় না] অতএব সেইখানে [পূর্বদ্রব্য বিদ্যমানে দ্রব্যান্তরের উৎপত্তি না হওয়ায়] স্থূলতা বিশেষের জ্ঞান ভ্রমাত্মক।

এই হেতু একই ধর্মীতে [দ্রব্যে] কালভেদেও পরিমাণের ভেদ স্থাপন করা যায় না—এই সমস্ত বিষয় পদার্থচিন্তায় কুশল বৈশেষিক গণের সহিত বিচার করা উচিত ॥ ৪৬ ॥

তাৎপর্য ঃ—একই ধর্মীতে কোন কার্যকরণত্ব ও অকরণত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ বলিয়া করণত্ব ও অকরণত্বের ধর্মী [আশ্রয়] ভিন্ন ভিন্ন। সুতরাং ভাবভূতপদার্থ ক্ষণিক। এই অভিপ্রায়ে বৌদ্ধ করণ ও অকরণের পরস্পর বিরোধ প্রদর্শন করিলে গ্রন্থকার ন্যায়পক্ষ অবলম্বন করিয়া বলিয়াছেন করণ ও অকরণ বিরুদ্ধ নহে বীজাদি অঙ্কুরাদিকার্য করে আবার করে না এইভাবে যে করণ ও অকরণের পরস্পর বিরোধ বৌদ্ধগণ দেখান, তাহা ঠিক নয়। কারণ করণ ও অকরণের বিরোধই অসিদ্ধ। কেন বিরোধ অসিদ্ধ? এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে গ্রন্থকার ন্যায়মতাবলম্বনে বলিয়াছেন—একইকালে কোন কার্য করা ও না করা পরস্পর বিরুদ্ধ হইলেও কোন একটি ধর্মীতে একইকালে কোন একটি কার্য সম্পাদন করা ও না করা কোথায়ও সম্ভব হয় না বলিয়া উক্ত করণ ও অকরণের মধ্যে বিরোধ সিদ্ধ হয় না। যখন কোন বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে, সেইবীজ তখনই অঙ্কুর উৎপাদন করে না—এইরূপ তো কোথায়ও হয় না। যে বীজ যখন অঙ্কুর উৎপাদন করে সেইবীজ অন্যসময়ে অঙ্কুর উৎপাদন করে না এইভাবে কালভেদে করণ ও অকরণ সম্ভব হওয়ায়—বিরোধের অবকাশ কোথায়? একই কালে একই ধর্মীতে করণ ও অকরণের সমাবেশের সম্ভাবনা থাকিলে বিরোধের সম্ভাবনা থাকিত। তাহা যখন নাই তখন বিরোধ অসিদ্ধ। এইভাবে করণ ও অকরণ পরস্পরের অভাবস্বরূপ, এই হিসাবে যে বিরুদ্ধ নয় তাহা দেখাইয়া পরস্পর পরস্পরের অভাবের ব্যাপ্য হইলে বিরুদ্ধ হইতে পারে এই আশঙ্কার উত্তরে বলিয়াছেন করণ ও পরস্পরের অভাব হইতে ভিন্ন নয় বলিয়া পরস্পরাভাবের ব্যাপ্য নহে। করণ ও অকরণকে পরস্পরের অভাব হইতে ভিন্ন স্বীকার করিলেও যখন করণ থাকে তখন সে যেমন তাহার নিজের অভাবকে নিরাস করে সেইরূপ অকরণের অভাবকে সংগ্রহ করিতে পারে। কিন্তু যখন করণ বিদ্যমান নাই তখন সে তাহার নিজের অভাবকে নিরসন করে না বা তাহার বিরোধীর অভাবকে আকর্ষণ করে না। সুতরাং করণ ও অকরণের বিরোধ কোথায়? যেই কালে কোন একই ধর্মীতে করণ থাকে, সেই কালে সেই ধর্মীতে অকরণ যদি উপস্থিত হইত আর করণ সেই অকরণকে হঠাইয়া দিত তাহা হইলে করণ ও অকরণের বিরোধ সম্ভব হইত। কিন্তু একই ধর্মীতে করণ ও অকরণের কাল ভিন্ন ভিন্ন বলিয়া উহাদের স্বরূপত বিরোধ নাই। এইভাবে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে প্রত্যুত্তর দিলে এখন বৌদ্ধ আক্ষেপ করিতেছেন—"নন্বেবংসতি······সুকরত্বাৎ।"

অর্থাৎ এইভাবে একই ধর্মীতে কালভেদে করণত্ব ও অকরণত্ব সমাবিষ্ট হইলে যদি উহাদের বিরোধ সম্ভাবিত না হয়, তাহা হইলে ভিন্ন ভিন্ন কালে যে ভিন্ন ভিন্ন পরিমাণ

তাহাও বিরুদ্ধ না হউক। যেমন পঞ্চমবর্ষীয় বালকের শরীরের পরিমাণ ৩৫ কিলো ছিল; সেই বালকের ষোড়শ বর্ষীয় অবস্থায় শরীরের পরিমাণ ১০০ কিলো হইল। এই উভয় পরিমাণের বিরোধ না হউক। যেহেতু এখানেও করণ ও অকরণের অবিরোধের মত যুক্তি বলা যাইতে পারে। অর্থাৎ অকরণ ও করণ যেমন একই ধর্মীতে একইকালে সমাবিষ্ট না হওয়ায় বিভিন্ন কালীন উহাদের বিরোধ সিদ্ধ হয় না, সেইরূপ পরিমাণের ভেদ ও একই ধর্মীতে একইকালে সমাবিষ্ট হয় না কিন্তু বিভিন্নকালে সমাবিষ্ট হয় বলিয়া কালভেদে বিভিন্ন পরিমাণের বিরোধ না থাকুক্। অথবা যে দ্রব্যে একসময় হ্রস্বত্ব ছিল, পরে দীর্ঘত্ব পরিমাণ উৎপন্ন হইলে কালভেদবশত ঐ দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্বের বিরোধ না হউক। এখানেও পূর্বের অর্থাৎ করণ ও অকরণের মত বিরোধ পরিহার করা সম্ভব। যেমন করণ বা অকরণ নিজের বিদ্যমানকালেই নিজের অভাবকে অপসারণ করিতে পারে বা নিজের বিরোধীর অভাবকে সংগ্রহ করিতে পারে কিন্তু নিজে যখন থাকে না তখন নিজের অভাবের নিরাকরণ বা নিজের বিরোধীর অভাবের সংগ্রহ করে না বলিয়া করণ ও অকরণের বিরোধ সিদ্ধ হয় না। সেইরূপ হ্রস্বত্ব বা দীর্ঘত্ব পরিমাণও নিজের বিদ্যমানতা কালে নিজের বিরোধী পরিমাণকে দূর করিতে পারে বা নিজের বিরোধী পরিমাণের অভাবকে সংগ্রহ করিতে পারে নিজের অবিদ্যমানতা কালে তাহা করে না বলিয়া কালভেদে দীর্ঘত্ব ও হ্রস্বত্ব পরিমাণ প্রভৃতির বিরোধ না থাকুক। ইহাই বৌদ্ধের আক্ষেপের অভিপ্রায়।

এইরূপ আক্ষেপের উত্তরে—সিদ্ধান্তী বলিয়াছেন—"ন। ······পদার্থ চিন্তাচতুরৈঃ সহ বিবেচনীয়ম্।" পর্যন্ত গ্রন্থে। অর্থাৎ পরিমাণভেদ স্থলে বিরোধ নাই ইহা বলা চলে না। কারণ পরিমাণভেদস্থলে বাধক আছে বলিয়া কালভেদ বিবক্ষিত [অভিপ্রেত]। একই-কালে একই ধর্মীতে দুইটি বিভিন্ন পরিমাণ থাকিতে পারে না—যেহতু তাহার বাধক আছে। এইজন্য পরিমাণভেদস্থলে কালভেদ অবশ্যম্ভাবী। এখানে আশঙ্কা হইতে পারে যে—একই ধর্মীতে করণ ও অকরণ একইকালে থাকিতে পারে না ইহা পূর্বে বলা হইয়াছে। সেইজন্য সেখানে করণ ও অকরণের কালভেদ অবশ্যম্ভাবী। অথচ করণ ও অকরণ কাল-ভেদে একই ধর্মীতে সমাবিষ্ট হইলেও যেমন তাহাদের বিরোধ সিদ্ধ হয় না—ইহা সিদ্ধান্তী বলিয়াছেন। সেইরূপ পরিমাণভেদেরও যদি কালভেদ বিবক্ষিতই হয়, তাহা হইলেই বা কেন বিরোধ সিদ্ধ হইবে? ইহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলেন—না, পরিমাণভেদস্থলে এক-ধর্মী সম্ভব নয়। অর্থাৎ কালভেদেও পরিমাণভেদ একই ধর্মীতে থাকিতে পারে না। একই বীজে যেমন কালভেদে অঙ্কুরোৎপাদন করা ও অঙ্কুরোৎপাদন করার অভাব সিদ্ধ হয়, এখানে কিন্তু সেইরূপ একই অবয়বী দ্রব্যে কালভেদেও পরিমাণভেদ সম্পন্ন হইতে পারে না। মোট কথা একইকালে যেমন একই ধর্মীতে বিভিন্ন পরিমাণ [হ্রস্বত্ব, দীর্ঘত্ব ইত্যাদি] থাকিতে পারে না সেইরূপ বিভিন্নকালেও একই ধর্মীতে বিভিন্ন পরিমাণ থাকিতে পারে না। সুতরাং কালভেদে পরিমাণের ভেদের বিরোধ আছে। একই ধর্মীতে একইকালে বা

কালভেদে বিভিন্ন পরিমাণ থাকিতে পারে না—তাহাই "তথাহি" হইতে আরম্ভ করিয়া "পদার্থচিন্তাচতুরৈঃ সহ বিবেচনীয়ম্" পর্যন্ত গ্রন্থে গ্রন্থকার [মূলকার] বলিয়াছেন।

উক্ত গ্রন্থের অভিপ্রায় এই—

যে সকল অবয়বের দ্বারা একটি দ্রব্য [অবয়বী] উৎপন্ন হইয়াছে, সেই অবয়বী দ্রব্য ঐ অবয়বগুলিতে বিদ্যমান থাকা কালে অন্য অবয়বী দ্রব্য উৎপন্ন হইতে পারে না। যেহেতু একই কালে একই ধর্মীতে দুইটি মূর্তদ্রব্য [সসীম পরিমাণ বিশিষ্ট দ্রব্য] থাকিতে পারে না। উহাদের বিরোধ আছে। যেমন যে সূতাগুলিতে যখন একটি বস্ত্র সমবেত আছে, সেই সময় সেই সূতায় অন্যকোন বস্ত্র বা অন্যকোন দ্রব্য সমবেত হয় না। একটি ধর্মীতে দুইটি মূর্তদ্রব্য একই কালে সমবেত হয় না—এইরূপ সিদ্ধান্তের উপরে দীধিতিকার ও কল্পলতাকার একটি পূর্বপক্ষ উঠাইয়া তাহার সমাধান করিয়াছেন। যেমনঃ—একতন্তুক-পটের প্রতি অর্থাৎ একটি সূতার দ্বারা যে কাপড় উৎপন্ন হয়, সেই কাপড়ের অসমবায়ী কারণ কে হইবে। অবয়বী দ্রব্যের প্রতি অবয়ব সংযোগই অসমবায়ী কারণ হয়। এক-তন্তুকবস্ত্রের অবয়ব একটি তন্তু বলিয়া তন্তুসংযোগ অসমবায়ী কারণ হইতে পারে না। একটি দ্রব্যের সংযোগ হয় না। অংশুর [আঁশ] সহিত তন্তুর সংযোগও ঐ স্থলে অসমবায়িকারণ হইতে পারে না। কারণ—তন্তু অংশুতে সমবেত বলিয়া অংশুর সহিত তাহার সংযোগ সম্ভব নয়। যেহেতু সমবায় সম্বন্ধ যাহাদের সহিত থাকে তাহাদের সহিত সংযোগসম্বন্ধ বিরুদ্ধ। অতএব অংশুর সহিত অপর অংশুর সংযোগকে একতন্তুক পটের প্রতি অসমবায়িকারণ বলিতে হইবে। কার্যপটের সহিত একই অংশুরূপ অধিকরণে অংশু সংযোগ সমবেত বলিয়া অংশুসংযোগ একতন্তুক পটের অসমবায়িকারণ। সুতরাং একতন্তুক পটও অংশুতে সমবেত আবার সেই তন্তুও অংশুতে সমবেত। অতএব একই অংশুরূপ ধর্মীতে একইকালে একতন্তুকপট ও ঐ তন্তুরূপ মূর্তদ্রব্যদ্বয় সমবেত। তাহা হইলে সিদ্ধান্তী কিরূপে বলিলেন একই ধর্মীতে এককালাবচ্ছেদে মূর্তদ্রব্যদ্বয়ের সমবায় সম্ভব নয়? এইরূপ পূর্বপক্ষের উত্তরে দীধিতিকার প্রভৃতি বলিয়াছেন তন্তুত্বরূপে তন্তুই বস্ত্রের সমবায়িকারণ। এইভাবে কার্যকারণভাব সিদ্ধ থাকায় অংশু বস্ত্রের সমবায়ি কারণ হইতে পারে না। অতএব বলিতে হইবে যে বেমা প্রভৃতির আঘাতে ঐ একটি বড় সূতা ছিঁড়িয়া গিয়া কতকগুলি টুকরা টুকরা সূতা উৎপন্ন হয়। ঐ টুকরা টুকরা সূতাগুলি হইতে ঐ স্থলে বস্ত্র উৎপন্ন হয়। টুকরা সূতা অনেক বলিয়া, তাহাদের সংযোগই ঐ বস্ত্রের প্রতি অসমবায়ী কারণ। আর যদি ঐস্থলে বড় একটি সূতা ছিন্ন না হয় তাহা হইলে ঐ একটি সূতা হইতে কাপড় উৎপন্ন হয় না—ইহাই বলিব। তবে যে লোকের ঐ স্থলে কাপড়ের জ্ঞান হয়, তাহা কাপড়ের অবয়ব সন্নিবেশের সহিত ঐ একটি সূতার অবয়বসন্নিবেশের সাদৃশ্য থাকায় কাঁপড়ের ভ্রমই হয়। কেহ কেহ বলেন একতন্তুকবস্ত্র উৎপন্ন হয়। ঐ বস্ত্রের প্রতি তন্তু, সমবায়িকারণ। আর অংশুর সহিত তন্তুর সংযোগ অসমবায়ী কারণ। যদিও অংশু তন্তুর সমবায়ী কারণ, তথাপি

অংশ্বন্তরাবচ্ছেদে অংশুর সহিত তন্তুর সংযোগ হইতে পারে। যেমন মস্তক শরীরের একটি অবয়ব। সেই মস্তকে শরীর সংযুক্ত হস্তের সংযোগ হয়। শরীর সংযুক্ত হস্তের সংযোগটি শরীরেরই সংযোগ। এইভাবে যে সকল অবয়বে যে কালে একটি মূর্তদ্রব্য বিত্তমান থাকে সেইকালে ঐ সকল অবয়বে অপর মূর্তদ্রব্য উৎপন্ন হইতে পারে না—ইহা যুক্তির দ্বারা দেখান হইল। সুতরাং ঐ সকল অবয়বে যদি অপর একটি মূর্তদ্রব্যের আরম্ভ অর্থাৎ উৎপত্তি হয়, তাহা হইলে অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে যে উক্ত অবয়বসমূহে সমবেত পূর্বদ্রব্যের নিবৃত্তি হইয়া যায়। আর যদি পূর্বদ্রব্যের নিবৃত্তি না হয়, তাহা হইলে নূতন দ্রব্যের উৎপত্তি হইতে পারিবে না। কারণ পূর্বদ্রব্যের নিবৃত্তি না হইয়া যদি সেখানে দ্রব্যান্তরের উৎপত্তি হয় তাহা হইলে একই আশ্রয়ে যুগপৎ সমবেত দুইটি দ্রব্যের উপলব্ধির আপত্তি হইবে। আর যদি পূর্বদ্রব্যের নিবৃত্তি স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে, অপর দ্রব্য উৎপন্ন হওয়ায় সেই দ্রব্যে অন্য পরিমাণের উৎপত্তি হইবে। সুতরাং পরিমাণের ভেদ সিদ্ধ হইলেও একই ধর্মীতে পরিমাণের ভেদ সিদ্ধ হয় না। যেহেতু পূর্বের ধর্মী নাই। অপর ধর্মীতে অন্য পরিমাণ উৎপন্ন হইয়াছে। যদি বলা যায় পূর্বদ্রব্যেই অন্যপরিমাণ উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে আর অন্যদ্রব্যের উৎপত্তি স্বীকার [মূলকারের] ব্যর্থ হইয়া যায়। বাস্তবিক পক্ষে পূর্বদ্রব্য থাকিতে থাকিতে তাহার পূর্ব-পরিমাণ নষ্ট হয় না। আর পূর্বপরিমাণ নষ্ট না হইলে নূতন পরিমাণ উৎপন্ন হয় না। পরিমাণের নাশ একমাত্র আশ্রয় নাশনিয়ত অর্থাৎ একমাত্র সমবায়ি কারণের নাশ হইতেই পরিমাণের নাশ হইয়া থাকে। যদি বল কার্য নাশ অসমবায়িকারণনাশনিয়ত, অতএব অসমবায়ী কারণ নষ্ট হইলে পরিমাণেরও নাশ হয়; তাহার উত্তরে বলিব অসমবায়িকারণ নষ্ট হইলে জন্যসমবায়ী কারণও নষ্ট হইয়া যায়। সুতরাং অবয়ব সংযোগ নষ্ট হইলে সুতা প্রভৃতিতে সমবেত বস্ত্রাদি নষ্ট হইয়া যায়। তাহাতে বস্ত্রের পরিমাণও বিনষ্ট হয়। অতএব পূর্বদ্রব্য থাকিতে থাকিতে পূর্বপরিমাণ নষ্ট হইবে না। সুতরাং ঐ দ্রব্যে পরিমাণান্তরের উৎপত্তির অবকাশ থাকিতে পারে না।

পূর্বদ্রব্যের নিবৃত্তি স্বীকার না করিলে সেই পূর্বদ্রব্যের অবয়বে অন্য সংযোগী দ্রব্য সংযুক্ত হইতে না পারায় অন্য পরিমাণ সেখানে উৎপন্ন হইতে পারে না। অতএব সেখানে পরিমাণদ্বয়ের বিরোধের প্রশ্ন উঠে না।

প্রশ্ন হইতে পারে যে একজন লোক পূর্বে কৃশ ছিল, তারপর কিছুকাল পরে তাহাকে স্থূল দেখা গেল। যদি সেই ব্যক্তির শরীরে সংযোগী দ্রব্যান্তরের [শরীরাবয়বের] প্রবেশ না হয় তাহা হইলে তাহাকে স্থূল দেখায় কেন? এই প্রশ্নের উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন— "তদুপচয়ে তু* ক পরিমাণান্তরোৎপত্তিঃ আশ্রয়ানুপপত্তেঃ"। অর্থাৎ সেই ব্যক্তির শরীরে যদি কতকগুলি সংযোগী দ্রব্যের [শরীরাবয়বের] প্রবেশ অর্থাৎ সংযোগ স্বীকার করাও হয় তাহা হইলে অন্য পরিমাণের উৎপত্তি কোথায় হইবে? আশ্রয় নাই। অভিপ্রায়

* "তদুপচয়েঽপি"—পাঠান্তর

এই যে—পূর্বাবয়বী বিদ্যমান থাকিতে থাকিতে যদি সেই অবয়বীর অবয়বে দ্রব্যান্তরের সংযোগ স্বীকার করা হয় অথচ সেখানে সেই পূর্বাবয়বীও স্বীকার করা হয় তাহা হইলে ভিন্ন অবয়বী-রূপ আশ্রয় না থাকায় অন্য পরিমাণের উৎপত্তি হইতে পারে না। আর পূর্বের অবয়বী দ্রব্য থাকিতে থাকিতে তাহার পূর্বপরিমাণ নষ্ট হইয়া অন্য পরিমাণের যে উৎপত্তি হইতে পারে না—তাহা একটু পূর্বেই দেখান হইয়াছে। [আশ্রয়নাশ না হইলে পরিমাণের নাশ হইতে পারে না] অতএব পূর্বশরীরাবয়বে পূর্ব শরীররূপ অবয়বী বিদ্যমান থাকিতে থাকিতে যদি সেখানে পূর্বাপেক্ষা অধিকতর স্থূলতার জ্ঞান হয়, তাহা হইলে সেই জ্ঞান ভ্রমাত্মক বলিতে হইবে। যেহেতু পূর্ব অবয়বী থাকিলে তাহার পূর্ব পরিমাণ নষ্ট হয় না এবং সেখানে অন্য অবয়বী উৎপন্ন হয় না বলিয়া অন্য পরিমাণও উৎপন্ন হয় না অথবা পূর্বাবয়বীর পূর্বপরিমাণ নষ্ট না হওয়ায় অন্য পরিমাণও উৎপন্ন হয় না। অথচ যদি সেখানে "স্থূলতরত্ব" রূপ পরিমাণান্তরের জ্ঞান হয়, তাহা ভ্রম ব্যতীত আর কি হইতে পারে। এখানে আর একটি আশঙ্কা হইতে পারে যে ব্যক্তি কৃশ ছিল, তাহার শরীরে খাদ্য-দ্রব্যের পরিণামরূপ অতিরিক্ত কতকগুলি রসরক্তমাংসাদিরূপ অবয়বের সংযোগ হইলেই স্থূল হইয়া যায়। অতএব অবয়বের বৃদ্ধি বা অতিরিক্ত অবয়বের সংযোগ হইলে পূর্বপরিমাণের নাশ ও পরিমাণান্তরের উৎপত্তি হইবে না কেন? এই আশঙ্কার উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন অবয়বান্তরের সংযোগ হইলেই যদি পূর্বপরিমাণের নাশ ও নূতন পরিমাণের উৎপত্তি হয়, তাহা হইলে পৃথিবীতে পতিত মৃৎপিণ্ডেরও পৃথিবীর সহিত সংযোগ হওয়ায় পূর্বপরিমাণের নাশ এবং অপর পরিমাণের উৎপত্তি হউক। অথবা একটি গাছের পাতার সহিত অপর একটি পাতার সংযোগ হইলে সেই সংযুক্ত পাতার পূর্ব পরিমাণের নাশ এবং নূতন পরিমাণের উৎপত্তি হউক। কিন্তু তাহা হয় না। অতএব ইহা অবশ্যই স্বীকার্য যে পূর্বপরিমাণের আশ্রয় নষ্ট হইয়া অপর আশ্রয় উৎপন্ন হইলেই তাহাতে পরিমাণান্তরের উৎপত্তি হয়। আর পূর্বপরিমাণও আশ্রয়াভাবে নষ্ট হইয়া যায়। অতএব একই ধর্মীতে কালভেদেও পরিমাণের ভেদ উপপন্ন হইতে পারে না। বিভিন্ন ধর্মীতেই বিভিন্ন পরিমাণ সমবেত হয়। সুতরাং বিভিন্ন পরিমাণ একত্র না থাকায় তাহাদের সহানবস্থানরূপ বিরোধ কালভেদেও সিদ্ধ হয় বলিয়া বৌদ্ধের আক্ষেপ নিরস্ত হইয়া যায়। যদি বল একই ধর্মীতে যদি কালভেদে পরিমাণভেদ বিরুদ্ধ হয়, তাহা হইলে—যে ব্যক্তি কৃশ ছিল সেই স্থূল হইয়াছে—এইরূপ একধর্মীর প্রত্যভিজ্ঞা হয় কিরূপে? তাহার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"ইত্যাদি পদার্থচিন্তাচতুরৈঃ সহ বিবেচনীয়ম্" অর্থাৎ এই বিষয়ের সম্যক্ উত্তর জানিতে হইলে পদার্থ বিচারচতুর বৈশেষিকের সহিত বিচার করিতে হইবে। এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা ভ্রমাত্মক বুঝিতে হইবে। যেমন দীপশিখা ভিন্ন ভিন্ন হইলেও সাদৃশ্য বশতঃ "সেই এই দীপশিখা" এইরূপ ভ্রমাত্মক প্রত্যভিজ্ঞা হয়, সেইরূপ কৃশতার আশ্রয় শরীরও স্থূলতার আশ্রয় শরীর ভিন্ন ভিন্ন হইলেও উভয়শরীরের সাদৃশ্য বশতঃ বা পূর্বাপর উভয়

শরীরে কতকগুলি অবয়ব অনুবৃত্ত থাকায়—ঐরূপ পূর্বোক্ত ভ্রমাত্মক প্রত্যভিজ্ঞা হয়—ইহা বৈশেষিকের মত। তাই বলিয়া বৌদ্ধের মত শরীরগুলি প্রতিক্ষণবিনাশী নয়। পূর্ব শরীরাবয়বীর বিনাশ ও পরবর্তী শরীরাবয়বীর উৎপত্তি হইতে কয়েক ক্ষণ সময় লাগে। সুতরাং ৪।৫ ক্ষণের কমে সাধারণত শরীরাদির বিনাশ হয় না। কোন কোন বিশেষ ক্ষেত্রে উৎপত্তি ক্ষণের পরক্ষণে দ্রব্যের বিনাশ বা পদার্থের বিনাশ ব্যতীত সর্বত্র বৌদ্ধের মত পদার্থের ক্ষণিকত্ব বৈশিষিকমতে স্বীকৃত নয়। এই বিষয়ে বৈশিষিক দর্শনের গুণপ্রকরণের ক্ষণপ্রক্রিয়া দ্রষ্টব্য ॥৪৬॥

অস্তু তর্হি ইহাপি বাধকং বলম্, প্রসঙ্গতদ্বিপর্যয়য়োরুক্তত্বাদিতি চেন্ন। তয়োঃ সামর্থ্যাসামর্থ্যবিষয়ত্বাৎ, তত্র চ উক্তত্বাৎ। স্তাং বা, ন তথাপি তাভ্যাং শক্ত্যশক্ত্যোরবিবক্ষিত (ত্বাৎ) কালভেদ এব বিরোধঃ সাধ্যতে, তথোপসংহর্তুমশক্যত্বাৎ। যদা তদেত্যুপেক্ষ্য যৎ সমর্থং তৎ করোত্যেবেতি উপসংহর্তুং শক্যমিতি চেন্ন। কালনিয়মাবিবক্ষায়াং যৎ সমর্থং তৎ করোত্যেব কদাচিদিতি স্যাৎ; তথা চ সম্ভববিধেরত্যন্তাযোগো বিরুদ্ধঃ, নত্বযোগঃ, নীলং সরোজং ভবত্যেবেতিবৎ ॥৪৭॥

অনুবাদ—[পূর্বপক্ষ] তাহা হইলে [কালভেদে পরিমাণভেদের বিরোধ বিষয়ে বাধকবল থাকিলে] এখানেও [করণ ও অকরণের বিরোধস্থলেও] বাধক বল থাকুক। যেহেতু প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের কথা [পূর্বে] বলিয়াছি। [সিদ্ধান্ত] না। সেই করণ ও অকরণের বিষয় হইতেছে সামর্থ্য ও অসামর্থ্য। সেই সামর্থ্য ও অসামর্থ্য বিষয়ে [দোষ] বলা হইয়াছে। সামর্থ্য ও অসামর্থ্য না হয় দোষশূন্য হউক, তথাপি কালভেদের বিবক্ষা না থাকিলে সেই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা করণ ও অকরণের বিরোধ সাধন করা যায় না। সেইরূপ [ব্যাপ্তিতে কালভেদের প্রবেশ না করিলে] [একধর্মীতে করণ ও অকরণের বিরোধ] উপসংহার করা যায় না। [পূর্বপক্ষ] যেকালে সেইকালে [কাল-বিশেষ] ইহা উপেক্ষা করিয়া যাহা সমর্থ তাহা [কার্য উৎপাদন] করেই এইভাবে [একধর্মীতে করণ ও অকরণের বিরোধের] উপসংহার [সাধন] করিতে পারা যায়? [সিদ্ধান্ত] না। কালের নিয়মের বিবক্ষা না করিলে যাহা সমর্থ তাহা কখনও না কখন করেই এইরূপ [ব্যাপ্তি পর্যবসিত হওয়ায় ইষ্টাপত্তি] হয় [দাঁড়ায়]। তাহা হইলে [ঐরূপ ব্যাপ্তি হইলে] সম্ভব বিধির প্রতি অত্যন্ত অযোগটি বিরুদ্ধ, কিন্তু অযোগ বিরুদ্ধ নয়। যেমন পদ্ম নীল হয়ই। [পদ্মে

নীলত্বের অত্যন্তাযোগ বিরুদ্ধ, নীলত্বের অযোগ বিরুদ্ধ নয় এই দৃষ্টান্তের মত] ॥৪৭॥

তাৎপর্য ঃ—কালভেদে পরিমাণভেদ বিরুদ্ধ না হউক এইরূপ আশঙ্কা বৌদ্ধ কর্তৃক উঠিয়াছিল। নৈয়ায়িক তাহার সমাধান করিয়াছিলেন—কালভেদে পরিমাণের ভেদের অবিরোধ বিষয়ে বাধক আছে। একই ধর্মীতে কালভেদেও বিভিন্ন পরিমাণ সমবেত হইতে পারে না। এইজন্য বিভিন্নকালে বিভিন্ন পরিমাণ বিরুদ্ধ। উক্তপরিমাণভেদের অবিরোধের প্রতি বাধক হইতেছে—পূর্বপরিমাণের আশ্রয় বিদ্যমান থাকিলে তাহাতে কালান্তরেও অন্য পরিমাণ উৎপন্ন হইতে পারে না। আর পূর্বপরিমাণের আশ্রয় কালান্তরে না থাকিলে ঐ আশ্রয়ের অভাব বশতও কালান্তরে অন্যপরিমাণ উৎপন্ন হইতে না পারায় পরিমাণভেদের অবিরোধ কোথায়? একই আশ্রয়ে কালভেদেও দুইটি বিভিন্ন পরিমাণ না থাকায় পরিমাণ-ভেদের বিরোধ সিদ্ধ হয়। সিদ্ধান্তীর [নৈয়ায়িকের] এই যুক্তিকে ভিত্তি করিয়া সিদ্ধান্তি কর্তৃক নিরাকৃত (বৌদ্ধমতসিদ্ধ) করণাকরণের বিরোধ বিষয়ে বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন— "অস্তু তর্হি ইহাপি বাধকং বলম্, প্রসঙ্গতদ্‌বিপর্যয়য়োরুক্তত্বাদিতি চেৎ"।

অর্থাৎ বাধক বশত কালভেদে পরিমাণভেদ যদি বিরুদ্ধ হয়, তাহা হইলে বাধকবশতই কালভেদেও করণ ও অকরণের বিরোধ সিদ্ধ হউক। যদি প্রশ্ন হয়—করণ ও অকরণের অবিরোধের প্রতি বাধক কি? তাহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিয়াছেন প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় রূপ বাধকের কথা আমরা পূর্বে বলিয়াছি। বৌদ্ধ পূর্বে কারিত্ব ও অকারিত্বের স্বরূপবিরোধ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা বলিয়াছেন। বৌদ্ধের প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় বিষয়ের ব্যাখ্যায় দীধিতিকার ও কল্পলতাকারের মধ্যে কিঞ্চিৎ মত ভেদ দেখা যায়। কল্পলতাকার তর্ককে প্রসঙ্গ বলেন এবং তর্কের যাহা আপাদ্য সেই আপাদ্যের অভাবের দ্বারা তর্কের আপাদকের অভাবের সাধন অর্থাৎ এক কথায় [আশঙ্কানিরাস] তর্কের ফলকে বিপর্যয় বলেন। যেমন তিনি "প্রসঙ্গবিপর্যয়াভ্যাং তৎসিদ্ধিরিতি চেৎ" এই মূলের ব্যাখ্যায় বলিয়াছেন— "প্রসঙ্গাভ্যাং বিপর্যয়াভ্যাং চেত্যর্থঃ। তথাহি—কুশূলস্থং বীজং যদ্যঙ্কুরসমর্থং স্যাদঙ্কুরং কুর্যাৎ, ন চ করোতি, তস্মান্ন সমর্থম্, এবং ক্ষেত্রপতিতং যদ্যসমর্থং স্যান্ন কুর্যাৎ, করোতি চ তস্মান্না-সমর্থমিতি প্রসঙ্গাভ্যাং বিপর্যয়াভ্যাং চ কুশূলস্থক্ষেত্রপতিতবীজয়োর্ভেদঃ।"

অর্থাৎ প্রসঙ্গদ্বয় ও বিপর্যয়দ্বয় দ্বারা কুশূলস্থ এবং ক্ষেত্রপতিত বীজের ভেদ সিদ্ধ হয়। যেমন—কুশূলস্থ বীজ যদি অঙ্কুরকার্যে সমর্থ হইত তাহা হইলে অঙ্কুর করিত—(১) প্রসঙ্গ। কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুর করে না; সুতরাং উহা অঙ্কুর কার্যে সমর্থ নয়।(১) বিপর্যয়। এবং ক্ষেত্র-পতিত বীজ যদি অঙ্কুর কার্যে অসমর্থ হইত, তাহা হইলে তাহা অঙ্কুর উৎপাদন করিত না— (২) প্রসঙ্গ। ক্ষেত্রপতিত বীজ অঙ্কুর উৎপাদন করে সুতরাং তাহা অঙ্কুর কার্যে অসমর্থ নয়— (২) বিপর্যয়।

দীধিতিকার মতে ব্যতিরেকব্যাপ্তিমুখে প্রদর্শিত অনুমানকে প্রসঙ্গ এবং অন্বয়ব্যাপ্তি-মুখে প্রদর্শিত অনুমানকে প্রসঙ্গবিপর্যয় অনুমান বলে। যেমন তিনি বলিয়াছেন—"যদ্ যদা যৎকার্যমঙ্কুরং বা প্রতি সমর্থং তত্তদা তৎ করোতি। যথা :—সহকারি মধ্যমধ্যাসীনং বীজম্, অঙ্কুরসমর্থং চ তদানীং কুশূলস্থং বীজমুপেয়তে পরৈরিতি প্রসঙ্গঃ। যৎ যদা যৎ কার্যমঙ্কুরং বা ন করোতি তত্তদা ন তৎসমর্থম্, যথা যাবৎসত্ত্বমঙ্কুরাকারি শিলাশকলমঙ্কুরাসমর্থম্, ন করোতি চ কুশূলস্থং বীজং তদানীমঙ্কুরমিতি বিপর্যয়ঃ॥" অর্থাৎ যাহা যখন যে কার্যের প্রতি বা অঙ্কুরের প্রতি সমর্থ, তাহা তখন সেই কার্য বা অঙ্কুর করে। যেমন সহকারি—সম্বলিত বীজ। অপর অর্থাৎ নৈয়ায়িকগণ বলেন সহকারিসম্বলনকালে কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুর সমর্থ—ইহাই প্রসঙ্গ। যাহা যখন যে কার্য বা অঙ্কুর করে না, তাহা তখন সেই কার্যে বা অঙ্কুরে সমর্থ নয়। যেমন যতক্ষণ প্রস্তরখণ্ড সমূহের সত্তা থাকে, ততক্ষণ তাহা অঙ্কুর করে না বলিয়া অঙ্কুরে অসমর্থ। কুশূলস্থ বীজ কুশূলে অবস্থানকালে অঙ্কুর করে না। ইহাই বিপর্যয়। অবশ্য এই যে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় দেখান হইল, ইহা অসামর্থ্য সাধ্যের প্রতি প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়। সামর্থ্য সাধ্যের প্রতি প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় যথা :—যাহা যখন যে কার্যে অসমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে না। যেমন কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুরে অসমর্থ বলিয়া অঙ্কুর করে না। ইহাই প্রসঙ্গ।

যাহা যখন যে কার্য করে, তাহা তখন সেই কার্যে সমর্থ। যেমন—ক্ষেত্রপতিত বীজ অঙ্কুর করে। ইহাই বিপর্যয়। সায়ণমাধবও সর্বদর্শন সংগ্রহে দীধিতিমতানুসারে ব্যতিরেক ব্যাপ্তিকে প্রসঙ্গ এবং অন্বয় ব্যাপ্তিকে বিপর্যয় বলিয়াছেন। যাহা হউক এইরূপ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা স্বরূপত করণও অকরণের বিরোধ সিদ্ধ হয় অর্থাৎ একই ধর্মীতে একই কালে অথবা কালভেদে কার্যকারিত্ব এবং কার্যাকারিত্ব না থাকায় উক্তকার্যকারিত্ব ও কার্যাকারিত্ব বিরুদ্ধ হওয়ায় অঙ্কুরকারি ক্ষেত্রপতিত বীজ হইতে অঙ্কুরাকারি কুশূলস্থ বীজের ভেদ সিদ্ধ হয়, ভেদ সিদ্ধ হইলে উক্ত বীজদ্বয়ের ক্ষণিকত্ব প্রতিপাদিত হয় ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য।

বৌদ্ধের এই আশঙ্কার উত্তরে সিদ্ধান্তী [নৈয়ায়িক] বলিতেছেন—"ন। তয়োঃ সামর্থ্যাসামর্থ্যবিষয়ত্বাৎ, তত্র চ উক্তত্বাৎ।"

অর্থাৎ সিদ্ধান্তী বৌদ্ধকে বলিতেছেন (বৌদ্ধ!) তোমরা যে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের কথা বলিয়াছ তাহার আকার কিরূপ? তাহার আকার [কল্পলতামতে] যদি [কুশূলস্থ] বীজ যদি (অঙ্কুর) কার্যকারী হইত তাহা হইলে তাহা কার্যাকারী হইত না। [ইহা প্রসঙ্গের আকার।] অথচ [কুশূলস্থ] বীজ কার্যাকারী সুতরাং তাহা কার্যকারী নয়। [ইহা বিপর্যয়।] যদি আকার এইরূপ হয়, তাহা হইলে সেই কারিত্বের অর্থ যদি সামর্থ্য এবং অকারিত্বের অর্থ অসামর্থ্য বল, তাহাতে আমরা [নৈয়ায়িকেরা] বলিব, সামর্থ্য ও অসামর্থ্য বিষয়ে যে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় তোমরা দেখাইয়াছিলে তাহা সিদ্ধ হয় না; কারণ সেই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দোষ আমরা "সামর্থ্যং হি······তৎ প্রবৃত্তৌ চৈবংস্বভাবত্বসিদ্ধিঃ···" গ্রন্থে দেখাইয়াছি। দীধিতিকার মতে পূর্বে প্রদর্শিত বৌদ্ধের প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের আকার ছিল। যাহা যখন

যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে। যেমন নৈয়ায়িক স্বীকৃত সহকারিসম্বলিত বীজ। [প্রসঙ্গ] যাহা যখন যে কার্য করে না তাহা তখন সেই কার্য করে না। যেমন শিলাখণ্ডসমূহ অঙ্কুর কার্যে অসমর্থ। [প্রসঙ্গ]। যদিও প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা কুশূলস্থ বীজের অঙ্কুরা-সামর্থ্য বৌদ্ধমতে প্রদর্শিত হয়; ইহার দ্বারা ক্ষেত্রবীজের সামর্থ্যের অনুমান হয় না তথাপি দীধিতিকার বলিয়াছেন অকারিত্বহেতুর দ্বারা যে অসামর্থ্যসাধ্যক অনুমান হয়, পূর্বকথিত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় তাহারই সাধক বটে তথাপি ঐ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা অকারী হইতে কার্যকারীর ভেদ সিদ্ধ হয়, যেহেতু অসামর্থ্যটি কারিভেদের ব্যাপক। যেখানে অসামর্থ্য থাকে সেখানে কারিত্ব থাকিতে পারে না, যেহেতু কারিত্বটি অসামর্থ্যাভাবের ব্যাপক। সুতরাং অকারীর অসামর্থ্য সাধক উক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় দ্বারাই ফলত কারিত্ব ও অকারিত্বের ভেদ সিদ্ধ হওয়ায় স্বরূপত বিরোধও সিদ্ধ হইয়া যায়। অতএব কারিত্ব ও অকারিত্বের বিরোধ সিদ্ধ হইলে পূর্বোক্ত যুক্তিতে ভাবপদার্থের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয়। বৌদ্ধের এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন—"ন তয়োঃ···উক্তত্বাৎ" অর্থাৎ যদিও পূর্বোক্ত প্রসঙ্গ এবং বিপর্যয়ের দ্বারা ভেদ সিদ্ধ হয় ইহা বৌদ্ধেরা বলিয়াছেন তথাপি সেই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় সম্ভব নয়। পূর্বোক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় কেন সম্ভব নয়—এই আশঙ্কার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন--"তয়োঃ সামর্থ্যাসামর্থ্যবিষয়ত্বাৎ" অর্থাৎ বৌদ্ধেরা যে পুর্বে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় বলিয়াছেন তাহা সামর্থ্য ও অসামর্থ্য বিষয়ক। প্রশ্ন হইতে পারে বৌদ্ধেরা পুর্বে যে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় দেখাইয়াছেন [দীধিতিকারমতে] তাহা তো অসামর্থ্য সাধ্যের সাধক। সামর্থ্য সাধ্যের সাধক প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় তো তাঁহারা দেখান নাই। সুতরাং এখানে মূলকার "তয়োঃ সামর্থ্যাসামর্থ্যবিষয়ত্বাৎ" ইহা বলিলেন কিরূপে। এই প্রশ্নের উত্তরে দীধিতিকার বলিয়াছেন —অসামর্থ্যের সাধক প্রসঙ্গানুমানে (যাহা যখন সমর্থ তাহা তখন কার্য করে) সামর্থ্যটি হেতুরূপে বিষয়। আর বিপর্যয়ানুমানে (যাহা যখন যে কার্য করে না তাহা তখন সেই কার্যে অসমর্থ) অসামর্থ্যটি সাধ্যরূপে বিষয়। আর যদি সামর্থ্য ও অসামর্থ্য এই দুইটিকে সাধ্য হিসাবে বলিতে চাও তাহা হইলে 'যাহা সমর্থ তাহা করে' এইরূপ সামর্থ্যের দ্বারা আপাদনীয় করণই সামর্থ্য পদের অর্থ। সুতরাং দুইটিই সাধ্যরূপে বিষয় হইল। এখন প্রশ্ন হইতে পারে--বৌদ্ধেরা পুর্বে যে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় দেখাইয়াছিলেন তাহা (সিদ্ধান্তিমতে) সামর্থ্যাসামর্থ্যবিষয়ক—এই কথা মূলকার বলিতেছেন। বৌদ্ধ বলিতে পারেন হউক সেই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় সামর্থ্যাসামর্থ্যবিষয়ক, তাহাতে ক্ষতি কি? এই প্রশ্নের উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন "তত্র চ উক্তত্বাৎ" অর্থাৎ সেই সামর্থ্য ও অসামর্থ্য বিষয় প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়বিষয়ে আমরা (নৈয়ায়িক) "সামর্থ্যং হি" ইত্যাদি গ্রন্থে দোষ দিয়াছি। অর্থাৎ পূর্বোক্ত সামর্থ্য ও অসামর্থ্য বিষয়ক প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় খণ্ডন করা হইয়াছে। সুতরাং তাহা দ্বারা আর ভেদ সিদ্ধ হইবে না। ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য।

যদি বলা যায় যোগ্যতাবচ্ছেদকস্বরূপই সামর্থ্য, করণ সামর্থ্য নহে। এইরূপে

সাধ্যাবিশিষ্টত্বাদিদোষ হয় না। অর্থাৎ সামর্থ্যকে করণ বলিলে পূর্বে যে সাধ্য ও হেতু অভিন্ন হইয়া যায়—ইত্যাদি বলা হইয়াছিল এখন যোগ্যতাবচ্ছেদককে সামর্থ্য বলায় সেই দোষ হয় না। বৌদ্ধের এইরূপ বক্তব্যের উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"স্তাং বা ন তথাপি তাভ্যাং শক্ত্যশক্ত্যোরবিবক্ষিতকালভেদ এব বিরোধঃ সাধ্যতে, তথোপসংহর্তুমশক্যত্বাৎ।" অর্থাৎ সামর্থ্য যোগ্যতাবচ্ছেদকস্বরূপ হউক, তথাপি কালবিশেষের বিবক্ষা না করিয়া উক্ত প্রসঙ্গ ও যোগ্যতা দ্বারা করণ ও অকরণের বিরোধ সাধন করা যায় না, যেহেতু তাহা একধর্মীতে সাধন করা যায় না। এখানে শক্তি শব্দের অর্থ করণ বা কারিত্ব এবং অশক্তি শব্দের অর্থ অকরণ বা অকারিত্ব। যাহা যখন সমর্থ তাহা তখন করে ; যাহা যখন অসমর্থ তাহা তখন করে না—এইরূপ 'যখন তখন' রূপে ব্যাপ্তির ঘটক হিসাবে কালের প্রবেশ না করাইলে ব্যাপ্তি হইবে—যাহা সমর্থ তাহা করে, যাহা করে না তাহা অসমর্থ। এইরূপ ব্যাপ্তির দ্বারা একই ধর্মীতে করণ ও অকরণের বিরোধ প্রতিপাদন করা যায় না। কারণ কালভেদ প্রবেশ না করাইয়া "কুশূলস্থ বীজ যদি সমর্থ হইত তাহা হইলে অঙ্কুর করিত" এইরূপ আপত্তি দেওয়া যায় না। যেহেতু নৈয়ায়িক পরবর্তিকালে কুশূলস্থ বীজের অঙ্কুরকারিত্ব স্বীকার করেন বলিয়া উক্ত আপত্তিটি ইষ্টাপত্তিতে পর্যবসিত হয়। আর বিপর্যয় অনুমানে অর্থাৎ "যাহা করে না তাহা অসমর্থ" কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুর করে না, সুতরাং তাহা অঙ্কুরে অসমর্থ এইরূপ অনুমানে হেতুটি অসিদ্ধ। কারণ কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুর করে না—এমন নয়, পরন্তু উত্তরকালে কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুর করে। প্রশ্ন হইতে পারে বিপর্যয়ে হেতু অসিদ্ধ কেন ? কুশূলস্থ বীজ তো কুশূলস্থতা দশায় অঙ্কুর করে না ? তাহার উত্তরে বক্তব্য এই যে—ব্যাপকের বিরোধী অভাবই ব্যাপ্যাভাবের অনুমাপক হয়। যেমন বহ্নির বিরোধী বহ্নিসামান্যাভাবই ব্যাপ্য-ধূমের অভাবের সাধক হয়। কিন্তু যে অভাব ব্যাপকের বিরোধী নয়, সেই অভাব ব্যাপ্যা-ভাবের অনুমাপক হয় না। যেমন মহানসীয়বহ্ন্যভাব বহ্নির বিরোধী নয়। মহানসীয়বহ্ন্য-ভাব পর্বতে থাকিলেও পর্বতে বহ্নি থাকে। সুতরাং উক্ত মহানসীয়বহ্ন্যভাবের দ্বারা ধূমা-ভাবের সাধন করা যায় না। পর্বতে মহানসীয়বহ্ন্যভাব থাকিলে ধূম থাকে। এইরূপ প্রকৃতস্থলেও প্রসঙ্গানুমানের ব্যাপক যে কারিত্ব তাহার বিরোধী যে কারিত্বাভাব তাহাই ব্যাপ্যসামর্থ্যের অভাবের সাধক হইবে। উক্ত কারিত্বের বিরোধী কারিত্বাভাব হইতেছে—সর্বপ্রকারে কারিত্বাভাব, কোন কালে কারিত্বাভাবটি কারিত্বের বিরোধী নয়। কুশূলস্থ বীজে কোন কালে অঙ্কুরকারিত্বাভাব থাকিলেও কোন কালে অঙ্কুরকারিত্বও থাকে বলিয়া বিশেষকালীনকারিত্বাভাব অসামর্থ্যের সাধক হইতে পারে না। যদি এমন হইত যে কুশূলস্থ বীজ কোন কালেই অঙ্কুর করে না অর্থাৎ কুশূলস্থবীজ সর্বথাই অঙ্কুর করে না—তাহা হইলে ঐরূপ অকারিত্বটি কারিত্বের বিরোধী হওয়ায়—ঐ অকারিত্ব দ্বারা কারিত্বের ব্যাপ্য সামর্থ্যের অভাবের অর্থাৎ অসামর্থ্যের অনুমান সম্ভব হইত। প্রকৃতস্থলে কুশূলস্থ বীজের কিঞ্চিৎকালীন অকারিত্ব থাকায় ঐরূপ অকারিত্বটি কারিত্বের বিরোধী না হওয়ায়,

উহার দ্বারা অসামর্থ্যের অনুমান হইতে পারে না বলিয়া ঐরূপ অকারিত্ব হেতুটি অসিদ্ধ। ইহাই পূর্বোক্ত বৌদ্ধ প্রশ্নের নৈয়ায়িকমতে উত্তর। এই শেষে যে প্রশ্ন ও উত্তর দেখান হইল তাহাই স্পষ্টভাবে বলিতেছেন—"যদা তদা" ইত্যাদি। "যদা তদা ইত্যুপেক্ষ্য যৎ সমর্থং তৎ করোত্যেবেত্যুপসংহর্তুং শক্যম্ ইতি চেৎ॥" এই গ্রন্থাংশটি বৌদ্ধের প্রশ্নের আকার। "ন। কালনিয়মাবিবক্ষায়াং ·······নীলং সরোজং ভবত্যেবেতিবৎ।" গ্রন্থটি নৈয়ায়িকের উত্তরবাক্য। বৌদ্ধের প্রশ্নের অভিপ্রায় এই যে:—যাহা যখন সমর্থ, তাহা তখন করে; যাহা যখন করে না তাহা তখন অসমর্থ" এইরূপ "যখন তখন" রূপ কালাংশ বর্জন করিয়া "যাহা সমর্থ তাহা করেই [প্রসঙ্গ], যাহা করে না তাহা অসমর্থই [বিপর্যয়]" এইভাবে 'এব' পদের অর্থকে ধরিয়া ব্যাপ্তি বলিব। এইভাবে বলিলে আর নৈয়ায়িক ইষ্টাপত্তি প্রভৃতি করিতে পারিবে না। যেহেতু নৈয়ায়িকমতে যদি কুশূলস্থ বীজ সমর্থ হইত তাহা হইলে অঙ্কুর করিতই। কুশূলস্থ বীজ অঙ্কুর করে না সুতরাং উহা অসমর্থই। এইভাবে কারিত্ব ও অকারিত্বের বিরোধ একধর্মীতে প্রতিপাদন করা যায়। ইহাই বৌদ্ধ বলিতেছেন। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—যদি কালের নিয়ম বিবক্ষা না কর তাহা হইলে "যাহা সমর্থ তাহা করেই" এইরূপ ব্যাপ্তিটির পর্যবসান হয়, যথা—"যাহা সমর্থ তাহা কখনও না কখন করেই।" এইরূপ ব্যাপ্তিতে কারিত্ব ও অকারিত্বের বিরোধ সিদ্ধ হইল না। যেহেতু যাহাতে কার্যসম্ভববিধি অর্থাৎ প্রকার থাকে অর্থাৎ যাহা সমর্থ তাহা কার্য করিতে পারে—এইরূপ ব্যাপ্তি পর্যবসানে সিদ্ধ হওয়ায় কুশূলস্থ বীজ সমর্থ হইলেও বর্তমানে অঙ্কুর না করিলেও কোন কালে অঙ্কুর করিতে পারে বলিয়া এক কুশূলস্থ বীজে কালভেদে কারিত্ব ও অকারিত্ব বিরুদ্ধ হইল না। যাহা সমর্থ তাহাতে যদি কার্যকারিত্বের অত্যন্তাযোগ থাকে তাহা হইলে তাহাতে আর কার্যকারিত্ব কোন প্রকারে থাকিতে পারে না বলিয়া কারিত্ব ও অকারিত্বের বিরোধ হয়। কিন্তু অযোগটি বিরুদ্ধ নয়। অর্থাৎ যাহা সমর্থ তাহাতে কার্যকারিত্বের অযোগ বিরুদ্ধ নয়। যাহা সমর্থ তাহাতে কোন কালে কার্যকারিত্বের অযোগ থাকিলে ও অন্যকালে কার্যকারিত্ব থাকায় কারিত্ব ও অকারিত্ব বিরুদ্ধ হয় না। সুতরাং কুশূলস্থ বীজে বর্তমানে কার্যকারিত্বের অযোগ থাকিলে কালান্তরে কার্যকারিত্ব থাকায় কোন বিরোধ হইল না। "নীলং সরোজং ভবত্যেব" এইস্থলে পদ্মের নীলত্বের অত্যন্ত অযোগ বিরুদ্ধ অর্থাৎ পদ্ম কখনই নীল হয় না—এমন নয়। অযোগ বিরুদ্ধ নয়। অর্থাৎ পদ্মে কখনও নীলের অযোগ হইতে পারে। যেমন শ্বেতপদ্মে নীলত্ব নাই। এইভাবে বৌদ্ধের ব্যাপ্তির দ্বারা ফলত কারিত্বাকারিত্বের কালভেদেও বিরোধ সিদ্ধ হয় না—ইহাই নৈয়ায়িকের বৌদ্ধপ্রশ্নের উত্তর॥ ৪৭॥

ননু যদসমর্থং প্রথমমাসীৎ তস্য সামর্থ্যং পশ্চাদপি কুত আগতম্, প্রথমং সমর্থস্য বা পশ্চাৎ কুত্র গতম্? নৈতদেবম্।

তত্তৎসহকারিমতস্তত্তৎকারকত্বং হি সামর্থ্যম্, অতদ্বতস্তদন্যবতো বা তদকর্তৃত্বমসামর্থ্যম্। ইদং চৌৎপত্তিকমস্য রূপম্। তে চ সহকারিণঃ স্বোপসমর্পণকারণবশাদ্ভিন্নকালা ইত্যর্থাৎ কার্যাণামপি ভিন্নকালতেতি ॥৪৮॥

অনুবাদঃ—[পূর্বপক্ষ] প্রথমে যাহা অসমর্থ ছিল পরে তাহার সামর্থ্য কোথা হইতে আসিল এবং প্রথমে যাহা সমর্থ ছিল পরে তাহার সামর্থ্য কোথায় গেল ? [সিদ্ধান্তী] না। ইহা সেরূপ নয়। সেই সেই সহকারিসাকল্যবিশিষ্টের সেই সেই কার্যজনকত্বই সামর্থ্য। সহকারিবিরহবিশিষ্টের অথবা সেই সেই সহকারীর বিরোধিবিশিষ্টের সেই সেই কার্যজনকত্বই অসামর্থ্য। [এইরূপ সহকারি-সম্পত্তিমানের কার্যজনকত্ব এবং সহকারি-অভাবযুক্তের কার্যাজনকত্ব] ইহা ইহার [ভাবের] স্বাভাবিক স্বরূপ অর্থাৎ স্বভাব। সেই সহকারি সকল নিজ নিজ সন্নিধানের কারণবশত ভিন্ন ভিন্ন কালে উপস্থিত হয়—এই হেতু কার্যগুলিও অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন কালে সম্ভব হয় ॥৪৮॥

তাৎপর্যঃ—পূর্বে নৈয়ায়িক দেখাইয়াছেন যাহা সমর্থ তাহা কখনও না কখনও কার্য করেই অর্থাৎ সমর্থবস্তুতে কার্যকরণের অত্যন্ত অযোগ থাকিতে পারে না তবে কার্যকরণের অযোগ থাকিতে পারে। এখন বৌদ্ধ সামর্থ্যপ্রযুক্তই কার্যকরণ, আর সামর্থ্য হইতেছে কারণতাবচ্ছেদকধর্ম—এইরূপ মনে করিয়া "ননু যদসমর্থং……কুত্র গতম্" গ্রন্থে আশঙ্কা করিতেছেন। অর্থাৎ পুর্বে যাহা অসমর্থ ছিল—ইহার অর্থ পূর্বে যাহাতে কারণতাবচ্ছেদক ধর্ম ছিল না পরে তাহাতে সামর্থ্য অর্থাৎ কারণতাবচ্ছেদকরূপ কোথা হইতে আসিল ? এবং পূর্বে যাহাতে সামর্থ্য বা কারণতাবচ্ছেদক ধর্ম ছিল পরে তাহার [সামর্থ্য অর্থাৎ] কারণতা-বচ্ছেদকধর্ম কোথায় গেল ? এইরূপ জনকতাবচ্ছেদক ধর্মের উৎপত্তি বা বিনাশ দেখা যায় না [যতক্ষণ কারণ থাকে]। যেমন প্রস্তরখণ্ডে অঙ্কুরজনকতাবচ্ছেদকধর্ম বীজত্ব বা অঙ্কুর কুর্বদ্রূপত্ব পূর্বেও থাকে না পরেও থাকে না। এইরূপ [ন্যায়মতানুসারে সহকারিসমবধান-প্রযুক্ত] বীজে অঙ্কুরজনতাবচ্ছেদকধর্ম থাকে, তাহা ঐ বীজ থাকিতে থাকিতে চলিয়া যায় না। সুতরাং বলিতে হইবে যে ভাবপদার্থ যতক্ষণ বিদ্যমান থাকে ততক্ষণ হয় তাহাতে কার্যের অকরণ বা কার্যের করণ থাকিবে। অর্থাৎ সেই ভাবে যদি কারণতাবচ্ছেদকধর্ম না থাকে তাহা হইলে সে কখনই কার্য করিতে পারিবে না, আর যদি তাহাতে কারণতাবচ্ছেদক-ধর্ম থাকে তাহা হইলে তাহা সর্বদাই কার্য করিবে। এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক "নৈতদেব……কার্যাণামপি ভিন্নকালতেতি।"—গ্রন্থে তাহার খণ্ডন করিয়াছেন। খণ্ডনের অভিপ্রায় এই যে :—জনকতাবচ্ছেদকধর্ম যাহাতে থাকে তাহা কার্য করে—ইহার অর্থ কি ?

ইহার অর্থ কি জনকতাবচ্ছেদক ধর্মটি কার্যকরণের যোগ্যতা অথবা কার্যকারিত্ব। যদি বল প্রথমটি অর্থাৎ যোগ্যতা তাহা হইলে তাহার উত্তরে বলিব—হ্যাঁ! জনকতাবচ্ছেদকরূপ যে যোগ্যতা, ঐরূপ সামর্থ্য ভাব পদার্থের সর্বদাই আছে। কুশূলস্থবীজে অঙ্কুর জনকতাবচ্ছেদকরূপ বীজত্ব থাকায় তাহাতেও সামর্থ্য আছে। আর যদি বল জনকতাবচ্ছেদকধর্ম যাহাতে থাকে তাহাতেই কার্যকারিত্বরূপ সামর্থ্য থাকে। তাহার উত্তরে বলিব না—ইহা এইরূপ নয়। অর্থাৎ জনকতাবচ্ছেদকধর্ম থাকিলেই কার্যকারিত্ব থাকে না। কিন্তু সহকারিসাকল্য-বিশিষ্ট জনকতাবচ্ছেদকধর্মই কার্যকারিতার প্রয়োজক অর্থাৎ যে পদার্থে জনকতাবচ্ছেদকধম আছে সহকারীসকল মিলিত হইলেই সেই পদার্থ কার্যকরী হয়। যেমন বীজবপন, জলসেচন প্রভৃতি সহকারী সম্বলিত হইলে জনকতাবচ্ছেদক বীজত্ব ধর্মবিশিষ্ট ক্ষেত্রস্থ বীজ অঙ্কুর কার্য করে। আর সহকারীর সম্বলন না হইলে কারণতাবচ্ছেদকধর্মবান্ পদার্থ কার্যকরী হয় না। যেমন মৃত্তিকা, জল, আতপ প্রভৃতি সহকারীর অভাবে কারণতাবচ্ছেদক বীজত্ববিশিষ্ট কুশূলস্থবীজ অঙ্কুর কার্য করে না। অথবা একটি কার্যের সহকারী থাকিলেও অন্য কোন বলবান কার্যের সহকারী যদি থাকে দুর্বল কার্য হয় না। যেমন ক্ষেত্রে পতিত বীজের অঙ্কুরকার্যের সহকারী জলসেচন প্রভৃতি থাকিলেও কীট প্রভৃতির ভোগ্যত্বরূপ বলবৎ কার্যের সহকারী কীটদংশন থাকিলে অঙ্কুরকার্য হয় না। অথবা যেমন অনুমিতির সামগ্রী এবং প্রত্যক্ষের সামগ্রী থাকিলে প্রত্যক্ষসামগ্রী বলবান বলিয়া অনুমিতি হয় না। যদি বল সহকারী থাকিলে কারণতাবচ্ছেদকধর্মবিশিষ্ট বস্তু কার্য করে সহকারী না থাকিলে ঐ বস্তু কার্য করে না—এইরূপ কেন হয়? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন ইহা বস্তুর স্বভাব। যদি সহকারী সম্মিলিতবস্তু কার্য করে—ইহা বস্তুর স্বভাবই হয়, তাহা হইলে বস্তু সহকারীর সহিত যুক্ত হইয়াই উৎপন্ন হউক। তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—"তে চ সহকারিণঃ স্বোপসর্পণকারণ-বশাৎ।" অর্থাৎ সহকারীগুলি ভাবপদার্থের (জনকপদার্থের) অন্তভূ ত নয় কিন্তু নিজ নিজ কারণবশত তাহাদের জনকবস্তুতে সান্নিধ্য লাভ হয়। সেই সহকারীসকলের সান্নিধ্যের কোন নিয়ত কাল নাই। এইজন্য কার্যও ভিন্ন ভিন্ন কালে হয় অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন কালে সহকারীর সমাবেশ হয় বলিয়া কার্যও ভিন্ন ভিন্ন কালে হয়। মূলে স্বোপসর্পণকারণবশাৎ—ইহার অর্থ স্ব অর্থাৎ সহকারী। তাহার উপসর্পণ অর্থাৎ সম্মিলন। তাহার কারণ বশত। বীজবপন, জলসেচন ইত্যাদি সহকারীগুলির কারণ উপস্থিত হইলে সহকারীগুলি উপস্থিত হয়, তখন সেই সহকারীবিশিষ্টবীজ, অঙ্কুর-কার্য করে। সুতরাং সামর্থ্য থাকিলেই যে সর্বদা কার্য হইবে ইহা সিদ্ধ হয় না। অতএব বৌদ্ধের আশঙ্কা নিরাকৃত হইল। একটি প্রধান কারণ বিভিন্ন সহকারিসমূহ সম্বলিত হইয়া বিভিন্ন কার্য উৎপাদন করে। যেমন বীজরূপ প্রধান কারণ ভূমিকর্ষণ, কৃষ্টভূমিতে নিক্ষেপ জলসেচন বায়ু ও আলোক সম্বন্ধ প্রভৃতি সহকারীকে অবলম্বন করিয়া অঙ্কুরকার্য উৎপাদন করে। আবার অগ্নি, কটাহ, ভর্জন প্রভৃতি সহকারী অবলম্বনে ভক্ষণকার্য সম্পাদন করে। উক্ত বিভিন্ন সহকারীর সম্মিলনগুলি তাহাদের

(সহকাসম্মিলনের) ভিন্ন ভিন্ন কারণ বশত ভিন্ন ভিন্ন কালে উপস্থিত হয়। সেই জন্য ভিন্ন ভিন্ন কার্যগুলি ও ভিন্ন ভিন্ন কালে উৎপন্ন হয়, একই কালে উৎপন্ন হয় না। অঙ্কুরকার্য করিতে বীজের সহকারী ভূমিকর্ষণ প্রভৃতির কারণ যখনই উপস্থিত হয়, তখনই ভক্ষণকার্য সম্পাদানে বীজের সহকারী অগ্নি, কটাহ প্রভৃতির কারণ উপস্থিত হয় না। সেই হেতু অঙ্কুরকার্যে বীজের সহকারী এবং ভক্ষণ কার্যে বীজের সহকারীও একই কালে সম্মিলিত হয় না। কিন্তু ভিন্ন ভিন্ন কালে ভিন্ন ভিন্ন সহকারী সম্মিলিত হয়। আর এই কারণেই অঙ্কুর কার্য ও ভক্ষণাদি ভিন্ন ভিন্ন কার্য ভিন্ন ভিন্ন কালে উৎপন্ন হয়। বীজের উক্ত অঙ্কুর বা ভক্ষণাদি কার্যে সামর্থ্য থাকিলেও যুগপৎ সকল কার্য উৎপন্ন হয় না। অতএব সামর্থ্য থাকিলে কারণ যুগপৎ সকল কার্য করে না কেন?—বৌদ্ধের এই আক্ষেপও খণ্ডিত হইল ॥৪৮॥

তথাপ্যেককালস্থ এব ভাবো জাতনষ্টস্তদা তদা তৎকার্যং করোতু, উৎপন্নমাত্রস্য তৎস্বভাবত্বাৎ, একদেশস্থবদিতি চেৎ। সেয়মেককালস্থতা স্বরূপাপেক্ষয়া, সহকারিসান্নিধ্যাপেক্ষয়া বা। আদ্যে ন কিঞ্চিদনুপপন্নম্, নিত্যানামপ্যেবংরূপত্বাৎ, বর্তমানৈকস্বভাবত্বাৎ সর্বভাবানাম্। তদেব তু ক্বচিৎ সাবধি, ক্বচিন্নিরবধি ইতি বিশেষঃ। সাবধিত্বেঽপি ব্যাপারফলপ্রবাহপ্রকর্ষাপ্রকর্ষাভ্যাং বিশেষঃ। দ্বিতীয়স্তু স্যাদপি যদি তেষাং যৌগপদ্যং ভবেৎ, ক্রমিণস্তু সহাকারিণ ইত্যুক্তম্। সহকারিসহিতঃ স্বভাবেন করোতীতি বক্তরি তু জাতনষ্ট এব করোতীত্যুত্তরপ্রসঙ্গো নিরর্গলশৈশবস্যেত্যলমনেন ॥৪৯॥

অনুবাদ—[আশঙ্কা] আচ্ছা! তাহা হইলেও [সামর্থ্য সত্ত্বে যুগপৎ সকল কার্যের উৎপত্তির আপত্তি নিবারিত হইলেও] একদেশস্থিত বস্তু যেমন [অন্যদেশে কার্য উৎপাদন করে] কার্য উৎপাদন করে, সেইরূপ এককালস্থিত হইয়াই উৎপন্ন, পরে নষ্ট অর্থাৎ ক্ষণিক পদার্থ, সেই সেই কালে [বিনাশের পরবর্তী ক্ষণে] ত'হার কার্য করুক ; যেহেতু উৎপন্ন বস্তু মাত্রেরই তাহা [নিজের উৎপত্তির পরক্ষণে কার্য করা] স্বভাব। [আশঙ্কা খণ্ডন] সেই এই এককালস্থিততা কি বস্তুর [বীজাদি কারণের] স্বরূপকে অপেক্ষা করিয়া অথবা সহকারীর [সহকারী কারণের] সম্মিলনকে অপেক্ষা করিয়া? প্রথম পক্ষে [বস্তুর স্বরূপ-

অপেক্ষা পক্ষে] কোন অনুপপত্তি [অসঙ্গতি] নাই। নিত্য পদার্থও এইরূপ স্বভাববিশিষ্ট [স্বরূপে স্থিত হইয়া কার্য করা]। সমস্তপদার্থই বর্তমানে [নিজ-কালে] বিদ্যমান থাকে ইহা সকল পদার্থের একই স্বভাব। বর্তমানতাই কোন স্থলে কার্যোৎপত্তির পূর্বকালতা মাত্রকে অবধি করে ; কোন স্থলে নিরবধি [কার্যোৎপত্তিকালে স্থায়ী] ইহাই বিশেষ। সাবধি [কার্যোৎপত্তির পূর্বকালরূপ অবধিকে অপেক্ষা করিয়া কারণ, কার্যোৎপাদন করিলেও] হইলেও করণের ব্যাপারের ফলপ্রব াহপ্রকর্ষ ও ফলের অপ্রকর্ষ [ফলের অনুকূল সহকারিসমূহের সন্নিধান ও অসন্নিধান] বশত বিশেষ আছে [কার্যকরা ও না করা রূপ বিশেষ]। দ্বিতীয়পক্ষ [প্রধান কারণের যেই কাল সহকারীরও সেই কাল] সম্ভব হইত, যদি তাহাদের [সহকারীর] যৌগপদ্য হইত, কিন্তু তাহা [পূর্বে] বলা হইয়াছে। সহকারীর সহিত কারণাত্মক বস্তু স্বভাবত কার্য করে এই কথা যে বলে, জাত নষ্ট অর্থাৎ সম্পূর্ণভাবে ধ্বস্ত পদার্থ কার্য উৎপাদন করুক—এইরূপ নির্বাধ শৈশবের উত্তরের প্রসঙ্গ হয়। সুতরাং এই বিষয়ে আর আলোচনার প্রয়োজন নাই ॥৪৯॥

তাৎপর্য—সামর্থ্য থাকিলেও কারণপদার্থ যুগপৎ সকল কার্য না করুক্। কিন্তু ইন্দ্রিয় প্রভৃতি যেমন আত্মাতে জ্ঞান উৎপাদন করে, ইন্দ্রিয় ভিন্নদেশে থাকিয়াও ভিন্নদেশে আত্মাতে জ্ঞান জন্মায়, অথবা যেমন ঢাক, ঢোল প্রভৃতি নিজদেশ হইতে আকাশে শব্দ জন্মায়, সেইরূপ ভাবপদার্থ নিজে যে কালে বিদ্যমান থাকে, সেইকাল হইতে ভিন্নকালে অর্থাৎ নিজের বিনাশকালে কার্য উৎপাদন করিতে পারে, একটি পদার্থ কখনও দুই ক্ষণ থাকিতে পারে না—এইরূপ অভিপ্রায়ে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"তথাপ্যেককালস্থ এব ভাবো জাতনষ্টঃ তদা তদা তৎকার্যং করোতু, উৎপন্নমাত্রস্য তৎস্বভাবত্বাৎ একদেশস্থবদিতি চেৎ"। "জাতনষ্ট" পদের অর্থ, যাহা প্রথমক্ষণে উৎপন্ন হয় ও তাহার পরক্ষণে বিনষ্ট হইয়া যায় অর্থাৎ ক্ষণিক। ক্ষেত্রস্থ বীজ জাতনষ্ট হইয়া অঙ্কুর উৎপাদন করে। কুশূলস্থ বীজ জাতনষ্ট হইয়া পরবর্তী আর একটি বীজ উৎপাদন করে। এইরূপ স্বীকার করিলে কোন দোষ হয় না বলিয়া বস্তু দ্বিক্ষণ-স্থায়ী হইতে পারে না ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়। বৌদ্ধের এই বক্তব্যের উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"সেয়মেককালস্থতা" ইত্যাদি। অর্থাৎ ভাবপদার্থ এককালস্থিত হইয়া কার্য করে —এই কথা বৌদ্ধ বলিয়াছেন। ইহার উপর জিজ্ঞাস্য এই যে ভাবপদার্থ এককালস্থিত হইয়া কার্য করে বলিতে কি বুঝায়? উহা কি নিজের অধিকরণকালে থাকিয়া কার্য করে অথবা সহকারী সমূহের সম্মিলন কালে থাকিয়া কার্য করে। যদি বৌদ্ধ বলেন বস্তুর স্বরূপকে অপেক্ষা করিয়া অর্থাৎ ভাব পদার্থ নিজের অধিকরণকালে নিজের স্বরূপে বিদ্যমান থাকিয়া

কার্য করে; তাহা হইলে তো কোন দোষের আপত্তি হয় না। অর্থাৎ বস্তু যদি নিজের অধিকরণকালে বিদ্যমান থাকিয়া কার্য করে তাহা হইলে নৈয়ায়িকের সহিত কোন বিরোধ হয় না। কারণ ভাবপদার্থ নিজের অধিকরণকালে বিদ্যমান থাকিলে যখন কার্যের উপযোগী সকল সহকারীর সমাগম হয় তখন সে তাহার কার্য উৎপাদন করে—ইহা নৈয়ায়িক স্বীকার করেন। ইহাতে তো ভাবপদার্থের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয় না। বীজ প্রভৃতি ভাবপদার্থ অনেক-ক্ষণরূপ একটি স্থূলকালে বিদ্যমান থাকে, বিদ্যমান থাকিলেও পূর্বপূর্বক্ষণে অঙ্কুর কার্যের উপযোগী সহকারী লাভ হয় নাই; আবার যখন ভূমিকর্ষণ, আলোক, বাতাস, বীজবপন ইত্যাদি সহকারী সকল উপস্থিত হইল তখন সেই [স্থায়ী] বীজই অঙ্কুর কার্য উৎপাদন করে। সমস্ত কার্যোৎপত্তি স্থলেই এই রীতি স্বীকার করিলে কোন ক্ষতি হয় না। ইহাতে বৌদ্ধের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয় না। নিত্য বস্তুও সর্বদা বিদ্যমান থাকিলেও সহকারীর সম্মিলন না হইলে কার্য করে না, কিন্তু সহকারীর সম্মিলনে কার্য করে। সুতরাং বস্তুর ক্ষণিকত্বের কোন প্রসঙ্গই হয় না। এইরূপ বস্তু স্থায়ী [অনেকক্ষণস্থায়ী] হইলেও কোন অনুপপত্তি যখন হয় না, তখন ক্ষণিকত্ব স্বীকার অযৌক্তিক। সমস্ত বস্তুই বর্তমান থাকিয়া কার্য করে, ইহা সকল বস্তুর স্বভাব। সকল বস্তুর সেই বর্তমানত্ব অর্থাৎ বর্তমান থাকিয়া যে কার্য করা, তাহার মধ্যে কিছু বিশেষ আছে। কোন বস্তু সাবধি, অবধিকে অপেক্ষা করিয়া কার্য করে অর্থাৎ যে কালে কার্য উৎপন্ন হয়, সেই কালের পূর্বকালে কোন বস্তু থাকিয়া, কার্যোৎপত্তিকালে না থাকিয়াও তাহার কার্য করে। আর কোন বস্তু নিরবধি অর্থাৎ কার্যোৎপত্তিকালের পূর্বকালাদি অপেক্ষা করে না কিন্তু কার্যের উৎপত্তিকাল পর্যন্ত স্থায়ী হইয়া কার্য করে। প্রশ্ন হইতে পারে কার্যের উৎপত্তির পূর্বকালে না থাকিয়াও কোন কোন বস্তু কার্যের কারণ হয় ইহা নৈয়ায়িক প্রভৃতি স্বীকার করেন। যেমন যাগ প্রভৃতির কার্য স্বর্গ। কিন্তু স্বর্গোৎপত্তির পূর্বকালে যাগ থাকে না। যাগাদি ক্রিয়াপদার্থ বলিয়া অল্পক্ষণস্থায়ী, স্বর্গোৎপত্তির বহু পূর্বেই তাহা মরিয়া যায়। তাহা হইলে কারণ অসৎ হইয়াও যদি কার্য করে, সে কেন সর্বদা কার্য করে না, কোন বিশেষ কালে কার্য করে কেন? যাগাদি বিনাশের পরে তো তাহাদের অসত্তা সর্বদা বিদ্যমান, সুতরাং সর্বদা স্বর্গ হউক্। ইহার উত্তরে গ্রন্থকার—"ব্যাপারফলপ্রবাহপ্রকর্ষাপ্রকর্ষাভ্যাং বিশেষঃ" এই কথা বলিয়াছেন। ইহার অর্থ এই যে—ব্যাপারের ফলপ্রবাহের প্রকর্ষ বা ব্যাপারের ফলপ্রবাহের অপ্রকর্ষবশত বিশেষ আছে। ফলপ্রবাহের প্রকর্ষ বলিতে ফলোৎপত্তির অনুকূল সহকারীর লাভ। আর অপ্রকর্ষ বলিতে তাদৃশ সহকারীর অলাভ। অভিপ্রায় এই যে করণের যাহা ব্যাপার, তাহা যখন কার্যোৎপত্তির অনুকূল সহকারীপ্রাপ্ত হয়, তখন কার্য উৎপাদন করে, আর যখন সহকারীপ্রাপ্ত হয় না তখন কার্য করে না। যাগ স্বর্গের করণ; যাগের ব্যাপার হইতেছে অপূর্ব। যাগের ধ্বংস হইলে যাগজন্ত অপূর্ব উৎপন্ন হয়; সেই অপূর্ব স্বর্গকাল পর্যন্ত বিদ্যমান থাকিলেও যে কালে স্বর্গ উৎপাদন করে, তাহার

পূর্বে বা পরে কেন করে না? এই প্রশ্ন হইতে পারে। সেইজন্য বলা হইয়াছে সহকারীর লাভালাভ। যাগজন্য অপূর্বরূপ ব্যাপার যখন স্বর্গোৎপত্তির অনুকূল সহকারিসমূহ লাভ করে তখন স্বর্গ উৎপাদন করে, আর যখন সহকারী লাভ করে না তখন স্বর্গ উৎপাদন করে না। সুতরাং যাগের অসত্তাকালে সর্বদা স্বর্গের আপত্তি হইতে পারে না। মোট কথা—যখন যেখানে প্রধান কারণটি সাক্ষাৎ কার্য উৎপাদন করে; সেখানে সেই কারণটি নিজে স্বয়ং সহকারীকে অপেক্ষা করে। যেমন বীজ সাক্ষাৎ অঙ্কুর করে বলিয়া বীজ নিজে মাটি জল প্রভৃতি সহকারীকে অপেক্ষা করে। আর যেখানে প্রধান কারণটি (করণ) ব্যাপারের দ্বারা কার্য উৎপাদন করে তখন সেই ব্যাপারের কার্য করিবার যাহা সহকারী, তাহাকে ব্যাপার অপেক্ষা করিয়াই কার্য করে। যেমন যাগ স্বয়ং স্বর্গ সাক্ষাৎ উৎপাদন করে না, কিন্তু অপূর্বরূপ ব্যাপারের সাহায্যে স্বর্গ উৎপাদন করে, এইজন্য সেখানে অপূর্বের যাহা সহকারী তাহা সম্মিলিত না হইলে অপূর্ব, স্বর্গ উৎপাদন করে না। এইভাবে বস্তুর স্বরূপাপেক্ষ এককাল স্থিততার খণ্ডন করিয়া দ্বিতীয়পক্ষ অর্থাৎ সহকারিসমূহের সম্মিলনকালে ভাব পদার্থের [প্রধান কারণের] অবস্থিতি কাল এই পক্ষ খণ্ডন করিবার জন্য বলিয়াছেন—"দ্বিতীয়স্তু স্যাদপি যদি তেষাং যৌগপদ্যং ভবেৎ, ক্রমিণস্তু সহকারিণ ইত্যুক্তম্।" কার্যোৎপত্তির অনুকূল সহকারিসমূহ যখন সম্মিলিত হয়, ভাব পদার্থও সেইকালে থাকিয়া কার্য উৎপাদন করে—ইহা সম্ভব হইত যদি সহকারিসমূহ এককালে উপস্থিত হইত। একই ক্ষণে সকল সহকারী মিলিত হয় না। ক্রমে ক্রমে এক একটি সহকারী উপস্থিত হয়। সুতরাং সহকারী সকলের অধিকরণ কালই ভাবপদার্থের অধিকরণ কাল ইহা সম্ভব হইতে পারে না। এই সমস্ত যুক্তিদ্বারা ইহা সিদ্ধ হয় যে বস্তু ক্ষণিক হইলে সে কখনও সহকারীর সহিত মিলিত হইতে পারে না বা সহকারীর সহিত কার্য করিতে পারে না। ইহাতেও যদি বৌদ্ধ বলেন বস্তু [প্রধান কারণ] সহকারীর সহিত স্বভাবতই কার্য করুক্, তাহা হইলে বৌদ্ধের এই উক্তি নিতান্ত বালকের বাক্যের মত অর্থাৎ উপেক্ষণীয়। কারণ বস্তু ক্ষণিক হইলে সহকারীর সহিত সে কিরূপে কার্য করিবে। সহকারিকালে বস্তু নষ্ট হইয়া যায়। তাহা হইলে বলিতে হইবে যে বস্তু নষ্ট হইয়া গিয়া কার্য উৎপাদন করে। কিন্তু বস্তু নষ্ট হইয়া গেলে এবং তাহার কোন ব্যাপারও না থাকিলে কখনই কার্য করিতে পারে না। বৌদ্ধ মতে বস্তুর নিরন্বয় ধ্বংস [সম্বন্ধরহিত] স্বীকার করা হয় বলিয়া বস্তুর বিনাশের পর কোন ব্যাপারও থাকে না, যাহাতে ব্যাপার দ্বারাও কার্য সিদ্ধ হইতে পারে। ফলত বিনষ্ট বস্তুকেই কারণ স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু তাহা একেবারে অযৌক্তিক। সুতরাং এ বিষয়ে আর অধিক বলা নিষ্প্রয়োজন এই কথাই মূলকার—"সহকারিসহিতঃ স্বভাবেন করোতীতি………অলমনেন" ইত্যাদি গ্রন্থে বলিয়াছেন ॥৪৯॥

তস্মাৎ কার্যস্য স এব কালঃ, কারণস্য তু স চ অন্যশ্চেতি সম্বন্ধিকালাপেক্ষয়া পূর্বকালতাব্যবহারঃ। অপি চ যদা তদেতি স্থানে যত্র তত্রেতি প্রক্ষিপ্য তয়োরের প্রসঙ্গতদ্-বিপর্যয়য়োঃ কো দোষঃ? ন কশ্চিদিতি চেৎ। তর্হি দেশাদ্বৈতং বা কারণভেদো বা আপদ্যেত। আপদ্যতাং, তদাদায় যোগাচারনয়নগরং প্রবেক্ষ্যাম ইতি চেৎ, ন। হেতু ফলভাব-বাদবৈরিণমনপোহ্য তত্র প্রবেষ্টুমশক্যত্বাৎ। তদপবাদে বা সত্ত্বাখ্যসাধনশস্ত্রসন্ন্যাসিনস্তব বহির্বাদসংগ্রামভূমাবপি কুতো ভয়ম্ ॥৫০॥

অনুবাদ—সেইহেতু [সহকারীর সহিত সম্মিলিত হইয়া কারণ, কার্য উৎপাদন করে বলিয়া] কার্যের তাহাই [সহকারী সম্মিলনের পরবর্তী] কাল। কিন্তু কারণের কাল তাহা এবং অন্য [সহকারি মিলন কাল এবং সহকারি সম্মিলন ভিন্ন কাল ও]। এইহেতু সম্বন্ধি কালকে অর্থাৎ কার্যের কাল এবং কার্যের প্রাগভাব কালকে অপেক্ষা করিয়া [কারণে কার্যের পূর্বকালবর্তিতার ব্যবহার হয়। আরও কথা এই যে "যদা তদা" অর্থাৎ যেকালে সেকালে—ইহার জায়গায় "যত্র তত্র" অর্থাৎ যে দেশে সে দেশে ইহা জুড়িয়া দিয়া সেই [পূর্বোক্ত] প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় অনুমান করিলে দোষ কি? [বৌদ্ধ যদি বলেন] কোন দোষ নাই। ইহা বলিলে [নৈয়ায়িকের উত্তর] দেশের অদ্বৈত অর্থাৎ সকলদেশে সকল কার্য হওয়ার বা কারণের ভেদ [একই বীজাদি ব্যক্তির ভেদ] এর আপত্তি হইয়া পড়ে। [বৌদ্ধের আশঙ্কা] হউক আপত্তি; সেই আপত্তিকে ইষ্টাপত্তি করিয়া যোগাচার মত [বিজ্ঞানবাদীর মত] রূপ নগরে প্রবেশ করিব। [নৈয়ায়িকের উত্তর] না হেতুও ফলভাববাদ [কার্যকারণবাদ] রূপ শত্রুকে পরিত্যাগ না করিয়া সেইখানে [যোগাচার মত নগরে] প্রবেশ করা সম্ভব নয়। হেতু ফলভাববাদ পরিত্যাগ করিলে সত্তা নামক [কার্যকারিত্বরূপ সত্তা] সাধনরূপ শস্ত্র ত্যাগী তোমার [বৌদ্ধের] বাহ্যবাদরূপ যুদ্ধ ভূমিতে ভয় কিসের ॥৫০॥

তাৎপর্য—পূর্বে নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন—কতকগুলি কারণ কার্যের পূর্বে থাকিয়া কার্য করিয়া থাকে, আর কতকগুলি কারণ কার্যকাল পর্যন্ত থাকে। ইহাতে আশঙ্কা হইতে

পারে এই যে কার্য এবং কারণ যদি একই কালে থাকে তাহা হইলে কারণে পূর্বকাল-বর্তিতার ব্যবহার সিদ্ধ হয় কি করিয়া? এই আশঙ্কার উত্তরে মূলকার নৈয়ায়িকের পক্ষ হইতে বলিতেছেন "তস্মাৎ······ব্যবহারঃ।"

"তস্মাৎ" ইহার অর্থ বীজাদি কারণ সহকারী সম্মিলনের পর কার্য করে বলিয়া কার্যের সেইই কাল অর্থাৎ সহকারীর সহিত সম্মিলিত হইবার পরবর্তী কালই কার্যের কাল। যাহা প্রধান কারণ তাহা সহকারি সকলের সম্মিলনের পরেই কার্য উৎপাদন করে, প্রধান কারণ বিদ্যমান থাকিলেও সহকারীর উপস্থিতি না হইলে কার্য করে না। এইজন্য সহকারীর সহিত প্রধান কারণের সম্মিলনের পূর্ববর্তী কাল কার্যের অধিকরণ কাল হইতে পারে না। কিন্তু তাহার পরবর্তী কালই কার্যের কাল। কিন্তু কারণের কাল হইতেছে সেই অর্থাৎ সহকারীর সম্মিলন আর অন্য অর্থাৎ সহকারীর সম্মিলন ভিন্ন কাল। যখন সহকারীগুলি সম্মিলিত হয়, তখনও কারণ [প্রধান কাবণ] থাকে আর যখন সহকারীগুলি সম্মিলিত হয় না তখনও কারণ থাকে। যেমন বীজ, ভূমিকর্ষণ ক্ষেত্রে বপন, জল, আতপ প্রভৃতির সম্মিলন কালেও থাকে আর ঐসব সহকারীর সম্মিলন কাল ভিন্ন কালেও থাকে। এইজন্য কারণের কাল উভয় কাল। অথবা 'স চ' ইহার অর্থ সহকারীর সম্মিলনের পরবর্তী কাল। 'অন্যশ্চ' ইহার অর্থ তৎ পূর্ববর্তী কাল। কতকগুলি কারণ কার্যোৎপত্তিকালেও থাকে যেমন কপাল প্রভৃতি কারণ ঘটোৎপত্তি-কালেও থাকে। আবার কতকগুলি কারণ কার্যের পূর্বে থাকে, কার্যকালে থাকে না। যেমন [কোন কোন মতে] সুখ সুখের সবিকল্পক প্রত্যক্ষকালে থাকে না কিন্তু তাহার পূর্বে থাকে। এইজন্য কারণের কাল কার্যকালও বটে এবং কার্যের পূর্বকালও বটে। "কারণ কার্যের পূর্ববর্তী" এই ব্যবহার সকলে স্বীকার করেন। যে সকল কারণ কার্য কালে থাকে, তাহাতে কার্যের পূর্বকালবর্তিতা ব্যবহার কিরূপে হইবে? এই প্রশ্নের উত্তরে গ্রন্থকার বলিয়াছেন "সম্বন্ধি কালাপেক্ষয়া পূর্বকালতা ব্যবহারঃ।" অর্থাৎ কার্য কারণ ভাব সম্বন্ধের দুইটি সম্বন্ধী। একটি সম্বন্ধী কার্য, আর একটি সম্বন্ধী কার্যের প্রাগভাব। এই সম্বন্ধিদ্বয়ের যে কাল অর্থাৎ কার্যকাল ও কার্যের প্রাগভাব কাল—এই দুইটি কালকে অপেক্ষা করিয়া কার্য ও কারণের পৌর্বাপর্য ব্যবহার সিদ্ধ হয়। কার্যের প্রাগভাবকালে কার্য থাকে না কিন্তু কারণ থাকে। যদিও কোন কোন কারণ কার্যের কালে থাকে, তথাপি সেই কারণ কিন্তু কার্যের প্রাগভাবকালে অবশ্যই থাকে, কার্যের প্রাগভাবকালে যাহা থাকে না, তাহা কখনও কারণ হইতে পারে। এককালবর্তিমাত্র বস্তুদ্বয়ের কার্য কারণ ভাব সম্ভব নহে। যেমন গরুর বাম ও ডান শৃঙ্গদ্বয়ের। সুতরাং কার্যের প্রাগভাবকালে কারণ থাকে বলিয়া কারণ কার্যের পূর্ববর্তী এই ব্যবহার সিদ্ধ হয়।

ইহার পর নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিয়াছেন—দেখ তোমরা পূর্বে যে প্রসঙ্গও বিপর্যয়ের দ্বারা সামর্থ্যাসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ দেখাইয়া বস্তুর ক্ষণিকত্বসাধন করিয়াছিলে;

সেই প্রসঙ্গও বিপর্যয়ে কালের উল্লেখ ছিল। যেমন—যাহা যখন যে কার্যে সমর্থ তাহা তখন সেই কার্য করে, যেমন সহকারিমধ্যস্থিত বীজ ইহা প্রসঙ্গ অনুমান। আর বিপর্যয় হইল—যাহা যখন যে কার্য করে না তাহা এখন সেইকার্যে সমর্থ নয়। যেমন পাথর যতক্ষণ থাকে ততক্ষণ সে অঙ্কুরে অসমর্থ। এখন কথা এই যে কালের উল্লেখ না করিয়া দেশের উল্লেখ পূর্বক প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় প্রয়োগে দোষ কি? অর্থাৎ বৌদ্ধ—"যাহা যেখানে [যে দেশে] সমর্থ, তাহা সেখানে কার্য করে এইরূপ প্রসঙ্গ এবং যাহা যেখানে যে কার্য করে না, তাহা সেখানে সেই কার্যে অসমর্থ—এইরূপ বিপর্যয়ের প্রয়োগ করে নাই কেন? এইরূপ প্রয়োগে বৌদ্ধের ক্ষতি কি? কালের জায়গায় দেশের উল্লেখ পূর্বক প্রসঙ্গ বিপর্যয়ের প্রয়োগে বৌদ্ধের আপত্তি কি? ইহাই মূলকার "অপিচ যদা তদেতি……কো দোষঃ" গ্রন্থে বলিয়াছেন। ইহার উত্তরে যদি বৌদ্ধ বলেন এইরূপ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের প্রয়োগে আমাদের কোন দোষ নাই। বৌদ্ধের এই উক্তির অনুবাদ করিয়া নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন কশ্চিদিতি চেৎ, তর্হি দেশাদ্বৈ তং বা কারণভেদো বা আপদ্যেত।" অর্থাৎ দেশের উল্লেখ করিয়া প্রসঙ্গ-বিপর্যয় বলিলে প্রশ্ন হইবে যে দেশে বীজ অঙ্কুর সমর্থ, সেই দেশে বীজ অঙ্কুর করে ঠিক কথা কিন্তু সেই বীজ অন্যদেশে অঙ্কুর করিতে সমর্থ কি না? যদি বলা হয় হাঁ, সেই বীজ অন্যদেশে অঙ্কুর করিতে সমর্থ। তাহা হইলে আপত্তি হইবে—বীজাদি যেমন একদেশে অঙ্কুরাদি-সমর্থ, সেইরূপ অন্য দেশেও অঙ্কুরাদি সমর্থ ইহা স্বীকার করিলে সবদেশে অঙ্কুর কার্যের আপত্তি হইবে। এইভাবে সবদেশে সব কার্যের আপত্তি হইবে। তাহাতে দেশের অদ্বৈত অর্থাৎ সকল দেশ সকল কার্যবান্ হইয়া পড়ে। তাহাতে সকল কার্য বিভিন্ন কালে সকলদেশে বিদ্যমান ইহাই দাঁড়াইয়া যায়। ইহার ফলে সকল কার্যই অনাদি ও অনন্ত বলিয়া প্রতিপন্ন হইয়া পড়ে। একটি কার্য বিভিন্নকালে সকলদেশে থাকে বলিলে কোন দেশে সেই কার্যের অভাব পাওয়া যাইবে না, তাহাতে কার্যটি অনাদিকাল হইতে আছে এবং অনন্তকাল থাকিবে ইহাই দাঁড়াইয়া যায়। এইরূপ সব কার্যের পক্ষেই একই যুক্তি। আর যদি বলা হয়—যাহা [যে কারণ] যে দেশে সমর্থ তাহা অন্যদেশে অসমর্থ। তাহা হইলে আপত্তি হইবে যে একটি বীজ একদেশে সমর্থ, অপরদেশে অসমর্থ হইলে একই বস্তুতে সামর্থ্য ও অসমার্থ্য-রূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গবশত একই বীজের ভেদ সিদ্ধ হইয়া যাইবে। যদি বলা হয় দেশভেদে বীজাদি পদার্থ ভিন্ন ভিন্ন, তাহা হইলে প্রশ্ন হইবে যে সেই ভিন্ন ভিন্ন দেশে যে বীজাদি থাকে অর্থাৎ ক্ষেত্রের বীজ ভিন্ন, কুশূলের বীজ ভিন্ন, কিন্তু ক্ষেত্রের বীজটি কুশূলে সমর্থ না অসমর্থ, যদি ক্ষেত্রের বীজ কুশূলে অসমর্থ হয় তাহা হইলে একই ক্ষণিক ক্ষেত্রের বীজে সামর্থ্য ও অসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গবশত সেই ক্ষণিক বীজের ভেদের আপত্তি হইবে। এইভাবে একই ক্ষণে একই দেশের বীজ যদি ভিন্ন ভিন্ন হয়, তাহা হইলে ফলত বীজের শূন্যতাই অর্থাৎ বীজাদির অভাবই সিদ্ধ হইয়া যায়। এইভাবে কারণের ভেদ স্বীকার করিলে দেশগুলি কারণশূন্য বা কালগুলি কারণশূন্য হইয়া পড়ে। দেশকাল কারণশূন্য হইলে কার্যশূন্যও

হইয়া পড়িবে। ফলত বাহ্যবস্তুর লোপ পাইবে। নৈয়ায়িকের এই আপত্তির উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"আপদ্যতাম্……ইতি চেৎ।" অর্থাৎ বৌদ্ধ বলেন—একই ক্ষণে একই দেশে বীজাদি ভিন্ন ভিন্ন হইলে বীজাদির শূন্যতার আপত্তি হউক। তথাপি বাহ্যবস্তুর শূন্যতা স্বীকার করিয়া বিজ্ঞানবাদীর মত আশ্রয় করিব। বিজ্ঞানবাদীকে যোগাচার বলা হয়। সেই বিজ্ঞানবাদীমতে বিজ্ঞানভিন্ন কোন বাহ্য বস্তু নাই। যে সকল বস্তুকে বাহ্য বলিয়া মনে হয়, তাহা বস্তুত বাহিরে নাই, কিন্তু বিজ্ঞানেরই আকার। এই বিজ্ঞানবাদ স্বীকার করিলে আর পূর্বোক্ত আপত্তি—বীজাদি কারণের শূন্যতার আপত্তি হইবে না। যেহেতু বাহ্যশূন্যতা স্বীকার করিয়া লওয়া হইল। বৌদ্ধের এই উক্তির উপর নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। হেতুফল………কুতো ভয়ম্" অর্থাৎ বিজ্ঞানবাদ স্বীকার করিলেও প্রশ্ন হইবে এই যে বৌদ্ধ কার্যকারণভাব স্বীকার করে কিনা। যদি কার্যকারণ ভাব স্বীকার করে, তাহা হইলে জ্ঞানস্বরূপ বীজাদি জ্ঞানস্বরূপ একদেশ বা এককালে জ্ঞানাত্মক অঙ্কুরাদি উৎপাদনে সমর্থ হইয়া, অন্য জ্ঞানস্বরূপ দেশে বা কালে জ্ঞানাত্মক অঙ্কুরাদি উৎপাদনে সমর্থ কি না? যদি সমর্থ হয় তাহা হইলে সর্বত্র জ্ঞানে অঙ্কুরাদি জ্ঞানের উৎপত্তি প্রসঙ্গ হইবে। আর যদি অন্য জ্ঞানরূপ দেশে বা কালে জ্ঞানাত্মক বীজাদি, জ্ঞানাত্মক অঙ্কুরাদি উৎপাদনে সমর্থ না হয়, তাহা হইলে একটি জ্ঞানে সামর্থ্য ও অসামার্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সম্বন্ধ বশত সেই একটি জ্ঞানের ভেদ সিদ্ধ হইয়া যাইবে। তাহাতে ফলত জ্ঞানও সিদ্ধ হইবে না, কিন্তু জ্ঞানের অভাব সিদ্ধ হইয়া যাইবে। ইহাতে পূর্বের মত শূন্যতা [সর্বশূন্যতার] আপত্তি হইয়া পড়িবে। এইসব দোষবশত বৌদ্ধ যদি বলেন—না, কার্যকারণ ভাব স্বীকার করি না। তাহা হইলে বৌদ্ধের উপর আপত্তি হইবে এই যে—বৌদ্ধ সামর্থ্য ও অসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সম্বন্ধ বশত অভেদ [কুশূলস্থ বীজাদিও ক্ষেত্রস্থ বীজাদির] স্বীকার করিয়া অর্থক্রিয়াকারিত্ব অর্থাৎ কার্যকারিত্বরূপ সত্তার দ্বারা বাহ্যবস্তুর ক্ষণিকত্ব সাধন করিয়াছিলেন। এখন কার্য-কারণভাব স্বীকার না করিলে, কারণ বলিয়া কোন পদার্থ নাই, সুতরাং কাহার সামর্থ্য ও অসামর্থ্য হইবে। ফলত সামর্থ্য ও অসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্মেরও সিদ্ধি হইবে না। বিরুদ্ধ ধর্মের সিদ্ধি না হইলে, ভেদও সিদ্ধ হইবে না। ভেদ, সিদ্ধ না হইলে, কার্যকারিত্বরূপ হেতুর দ্বারা বস্তুর ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয় না। যেহেতু বস্তু অর্থাৎ বীজাদি ক্ষেত্রস্থ অবস্থায় ও কুশূলস্থ অবস্থায় ভিন্ন নহে, ভিন্ন না হইলে ঐ বীজাদি ক্ষণিক না হইয়া স্থায়ী হইবে, অথচ বীজাদি-কার্যকরী [অর্থক্রিয়াকারী] অর্থক্রিয়াকারী হইলেও বস্তু স্থায়ী হইতে পারে। সুতরাং বৌদ্ধের ক্ষণিকত্ববাদ পরিত্যক্ত হইয়া পড়ে, যদি বৌদ্ধ কার্যকারণভাব অস্বীকার করেন। অতএব বাহ্যবস্তুর স্থায়িত্ব যদি বৌদ্ধকে স্বীকার করিতে হয়, তাহা হইলে আর বিজ্ঞানবাদ স্বীকার করিবার আবশ্যকতা কি? স্থায়ী বাহ্যবস্তু স্বীকার করিলে আমাদের নৈয়ায়িকের সহিত বৌদ্ধের বিরোধ মিটিয়া যায়। ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য॥ ৫০ ॥

ননু যাবত্যোঽর্থক্রিয়া ভিন্নদেশাস্তাবদ্‌ভেদং কারণমস্তু, কো বিরোধ ইতি চেৎ। ন। তেষামপি প্রত্যেকং তৎপ্রসঙ্গস্য তদবস্থত্বাৎ। এবমেকস্য জগতি বস্তুতত্ত্বস্যাঽলাভে সাধ্বী ক্ষণভঙ্গপরিশুদ্ধিঃ ॥৫১॥

অনুবাদ—[বৌদ্ধের পূর্বপক্ষ] ভিন্ন ভিন্ন দেশে যতগুলি ভিন্ন ভিন্ন কার্য হইয়া থাকে, ততগুলি ভিন্ন ভিন্ন কারণ [সিদ্ধ] হউক। বিরোধ [সামর্থ্যা-সামর্থ্য বিরোধ বা ক্ষণিকত্বপক্ষে] কি? [নৈয়ায়িকের উত্তর] না। তাহাদেরও [সেই ভিন্ন ভিন্ন কারণগুলিরও] প্রত্যেকের সেই প্রসঙ্গ [একদেশে সমর্থ হইয়া অন্যদেশে সমর্থ কি না ইত্যাদি] পূর্বের মত থাকিয়া যায়। এইভাবে জগতে একটি তাত্ত্বিক বস্তুর লাভ না হওয়ায়, ক্ষণিকত্বের সাধনের পরিশুদ্ধি সাধু বটেই [উপহাস—অর্থাৎ ক্ষণিকত্ব অসিদ্ধ] ॥৫১॥

তাৎপর্য—পূর্বে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিয়াছিলেন ক্ষণিক বীজাদি কারণ, ক্ষেত্রদেশে অঙ্কুরসমর্থ, আর কুশূলদেশে অঙ্কুরাসমর্থ ইত্যাদি বলিলে—সামর্থ্যাসামর্থ্য রূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ বশত একই বীজব্যক্তির ভেদের আপত্তি হয়, ফলত বীজের শূন্যতা অর্থাৎ অভাব সিদ্ধ হইয়া যায়। এখন বৌদ্ধ উক্তদোষ বারণ করিবার জন্য বলিতেছেন ভিন্ন ভিন্ন দেশে যতগুলি কার্য হইয়া থাকে, ততগুলি ভিন্ন ভিন্ন কারণ স্বীকার করিব। যেমন ক্ষেত্র দেশে। অঙ্কুর কার্যের প্রতি বীজ ব্যক্তি একটি কারণ; আর কুশূলদেশে বীজাদি জ্ঞানরূপ কার্য ভিন্ন বলিয়া কুশূলদেশে ভিন্ন বীজ কারণ। এইরূপ সর্বত্র বুঝিতে হইবে। সুতরাং ক্ষেত্রদেশে বীজ কুশূলস্থ কার্যের প্রতি কারণ নয় বলিয়া, সেখানে তাহার অসামর্থ্যের প্রসঙ্গ হইবে না। বৌদ্ধের এই অভিপ্রায়টি মূলকার "ননু যাব-ত্যোঽর্থক্রিয়া······ইতি চেৎ!" ইত্যাদি গ্রন্থে প্রকাশ করিয়াছেন। বৌদ্ধের এই আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন। তেষামপি······সাধনপরিশুদ্ধিঃ।" অর্থাৎ পূর্বোক্ত-রূপেও বৌদ্ধের উক্তি সমীচীন নহে। যেহেতু ভিন্ন ভিন্ন দেশে কার্যভেদবশতঃ কারণের ভেদ স্বীকার করিলেও প্রশ্ন হইবে ক্ষেত্রপতিত বীজাদি কুশূলে কার্য করে কি না? কুশূলস্থ বীজাদি অন্যত্র কার্য করে কি না? যদি বলা হয়, না করে না। তাহা হইলে অন্যদেশে সেই একদেশস্থ বীজাদির অসামর্থ্য নিজ কার্য দেশে সামর্থ্য রূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গবশত সেই ভিন্ন ভিন্ন কারণেরও আবার পূর্বের মত ভেদের আপত্তি হইবে। তাহাতে সেই পূর্বের মত বীজাদি ভাব বস্তুর অভাব সিদ্ধ হইয়া যাইবে। সুতরাং বৌদ্ধের ক্ষণিকত্ব সাধনটি সাধুই বটে; এইভাবে নৈয়ায়িক উপহাস করিতেছেন। অর্থাৎ ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয় না। ইহাই অভিপ্রায় ॥৫১॥

অস্তু তর্হি কশ্চিদ্দোষ এবানয়োরিতি চেৎ। স পুনঃ কস্মিন্ সাধ্যে ; কিং সামর্থ্যাসামর্থ্যয়োঃ, কিংবা তদ্বিরুদ্ধ-ধর্মাধ্যাসেনভেদে, আহোস্বিৎ শক্ত্যশক্ত্যোর্বিরোধে ॥৫২॥

অনুবাদ—[আশঙ্কা] তাহা হইলে ইহাদের [দেশঘটিত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের] কোন দোষ আছে। [সিদ্ধান্তীর উক্ত আশঙ্কার উপর বিকল্প] কোন্ সাধ্যে সেই দোষ ? সেই দোষ কি সামর্থ্য ও অসামর্থ্য সাধ্যদ্বয়ে ? কিম্বা সামর্থ্য ও অসামর্থ্য থাকায় ঐ বিরুদ্ধ ধর্মদ্বয়ের সমাবেশবশত [বস্তুর] ভেদরূপ সাধ্যে দোষ ? অথবা করা ও না করা, এই দুই এর বিরোধরূপ সাধ্যে দোষ ? ॥৫২॥

তাৎপর্য—বৌদ্ধ প্রথমে, যে কালে যাহা সমর্থ সে কালে তাহা করে ; যে কালে যাহা করে না, সে কালে তাহা অসমর্থ। যে কালে যাহা অসমর্থ সে কালে তাহা করে না। যে কালে যাহা করে সে কালে তাহা সমর্থ ইত্যাদি রূপে কালকে অবলম্বন করিয়া সামর্থ্য ও অসামর্থ্য সাধ্য বা প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দ্বারা বস্তুর ভেদ সাধন পূর্বক বস্তুর ক্ষণিকত্ব সাধন করিতে সচেষ্ট হইয়া ছিলেন। তাহার উপর বিশদ-ভাবে নৈয়ায়িক দোষ দিয়াছিলেন এবং নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিয়াছিলেন কালের জায়গায় দেশ বসাইয়া সামর্থ্য ও অসামর্থ্য সাধ্যক প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের প্রয়োগ বৌদ্ধ করে না কেন? তাহাতে প্রথমে বৌদ্ধ বলিয়াছিলেন দেশ অবলম্বনে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের প্রয়োগে কোন দোষ দাই। তাহার উপর নৈয়ায়িক অনেক দোষ দিয়াছিলেন এবং শেষ পর্যন্ত বৌদ্ধ মতে একটি বস্তুও সিদ্ধ না হওয়ায় ক্ষণিকত্ব সাধন দুঃসাধ্য হইয়া পড়ে—ইহা বলিয়াছিলেন। তাহার উপরে এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন—উক্ত দেশ অবলম্বনে দেশগর্ভিত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ে কোন দোষ আছে। কোন দোষ আছে বলিয়া দেশগর্ভিত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় প্রয়োগ করা যাইবে না। ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে—"স পুনঃ কস্মিন্ সাধ্যে……বিরোধঃ।" ইত্যাদি গ্রন্থে জিজ্ঞাসা করিতেছেন। জিজ্ঞাসাটি এই—কোন্ সাধ্যে দেশ গর্ভিত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের দোষ? ঐ দোষ কি সামর্থ্য সাধ্য এবং অসামর্থ্য সাধ্যে (১)। কিম্বা সামর্থ্য ও অসামর্থ্য ধর্মদ্বয় বিরুদ্ধ, ঐ বিরুদ্ধ ধর্মের সমাবেশ বস্তুতে আপতিত হইলে বস্তুর ভেদ সাধন করা হয়—ঐ ভেদরূপ সাধ্যে উক্ত দোষ (২)? অথবা শক্তি ও অশক্তি অর্থাৎ কার্য করা এবং কার্য না করার মধ্যে যে বিরোধ—সেই বিরোধরূপ সাধ্যে উক্ত দোস আছে? (৩)। এইভাবে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর তিনটি বিকল্প করিয়াছেন ॥৫২॥

নাদ্যঃ। সর্বত্র সামর্থ্যে হি প্রসহ্য কারণাৎ,[১] সর্বত্রাশক্তৌ

১। "প্রসহ্যকরণাৎ"—ইতি খ পুস্তকে

ক্বচিদপ্যকরণাৎ। সর্বদেশসমানস্বভাবত্বেঽপ্যস্য স্বোপাদানদেশ এব তৎকার্যং করোতীতি অয়মস্য স্বভাবঃ স্বকারণাদায়াতো ন নিয়োগপর্যনুযোগাবর্হতীতি চেৎ। তর্হি সর্বকালসমান-স্বভাবত্বেঽপি তত্তৎসহকারিকাল এব করোতীত্যয়মস্য স্বভাবঃ স্বকারণাদায়াত ইতি কিং ন রোচয়েঃ ॥৫৩॥

অনুবাদ—[নৈয়ায়িকের উত্তর] প্রথম পক্ষ ঠিক নয়। যেহেতু [বস্তুর] সর্বত্র সামর্থ্য থাকিলে অবশ্য [সর্বত্র কার্য] করিবে। আর সর্বত্র অসামর্থ্য থাকিলে কোন দেশেই [কার্য] করিবে না। [বৌদ্ধের আশঙ্কা] ইহার [বস্তুর] সবদেশে সমানস্বভাব হইলেও নিজের করার দেশেই সেই কার্য করে—ইহা ইহার [বস্তুর] স্বভাব; বস্তুর এই স্বভাবটি তাহার কারণ হইতে আসিয়াছে, বস্তুর স্বভাব আজ্ঞা ও জিজ্ঞাসার যোগ্য নয় অর্থাৎ বস্তুর স্বভাবের উপর কোনরূপ আজ্ঞা বা জিজ্ঞাসা করা চলে না। [নৈয়ায়িকের উত্তর] তাহা হইলে সবকালে বস্তুর স্বভাব সমান হইলেও সেই সেই সহকারীর কালে বস্তু কার্য করে—ইহার এই স্বভাব নিজ কারণ হইতে আসিয়াছে—ইহা কেন ইচ্ছা কর না অর্থাৎ স্বীকার কর না ॥৫৩॥

তাৎপর্য—উক্ত তিনটি পক্ষের মধ্যে প্রথম পক্ষটি ঠিক নয় অর্থাৎ সামর্থ্য ও অসামর্থ্য সাধ্যে দোষ আছে এই পক্ষ ঠিক নয়—নৈয়ায়িক ইহা বলিতেছেন। কেন প্রথম পক্ষ ঠিক নয়? তাহার বলিয়াছেন—"সর্বত্র সামর্থ্যে হি······ক্বচিদপ্যকরণাৎ।" অর্থাৎ সামর্থ্য ও অসামর্থ্য সাধ্যক প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ে যদি দোষ আছে বলা হয়, তাহা হইলে এক একটি সাধ্য স্বীকারে দোষ নাই বল অর্থাৎ হয় বস্তুর সামর্থ্য আছে বল অথবা অসামর্থ্য আছে বল। যদি সামর্থ্যই স্বীকার কর তাহা হইলে সবদেশে বস্তুর সামর্থ্য আছে বলিলে সবদেশেই বস্তু অবশ্যই কার্য করুক। আর যদি সবদেশেই বস্তুর অসামর্থ্য বল, তাহা হইলে কোন দেশেই কার্য না করুক। সুতরাং উভয় পক্ষেই দোষ। ইহাই নৈয়ায়িকের বৌদ্ধের উপর আপত্তি। বৌদ্ধের উপর নৈয়ায়িক উক্ত দোষের আরোপ করায় বৌদ্ধ ঐ দোষ পরিহার করিবার জন্য বলিতেছেন—"সর্বদেশসমানস্বভাবত্বেঽপ্যস্য······অর্হতীতি চেৎ।" সবদেশে বস্তুর স্বভাব সমান—অর্থাৎ বস্তুর সামর্থ্য বা অসামর্থ্য সবদেশে সমান হইলেও বস্তু তাহার নিজের কার্যজনন দেশেই কার্য করে ইহা তাহার [বস্তুর] স্বভাব। বস্তুর স্বভাবমাত্রই তাহার কারণ হইতে প্রাপ্ত। স্বভাবের উপর কোন আদেশ বা অভিযোগ করা চলে না। যেমন অগ্নির স্বভাব উষ্ণ কেন? ইহা জিজ্ঞাসা করা যায় না, বা অগ্নি শীতল হউক এইরূপ নিয়োগ

বিঘ্ন উৎপাদন করে তাহাই দোষপদবাচ্য।[২] আনন্দবর্ধনই সর্বপ্রথম ঔচিত্যকে রসোদ্বোধের অত্যাবশ্যক অঙ্গরূপে নির্দেশ করিয়াছেন। তাঁহার মতে, যাহা প্রসিদ্ধ ঔচিত্যকে অনুসরণ করে না তাহাই রসভঙ্গের কারণ হইয়া থাকে।[৩] এই দৃষ্টিতে তিনি বিভাবাদির অনৌচিত্য, প্রকৃতির অনৌচিত্য, বৃত্ত্যনৌচিত্য প্রভৃতিকে রসবিরোধিরূপে বর্ণনা করিয়াছেন। পক্ষান্তরে, মহিমভট্ট কাব্যদোষগুলিকে অনৌচিত্য-স্বরূপ বলিয়াই বর্ণনা করিয়াছেন। তাঁহার মতে অনৌচিত্যই সকল দোষের মূল এবং যাহা কিছু রসোদ্বোধের অন্তরায় হয়, তাহাকেই তিনি অনৌচিত্য বলিয়াছেন। উক্ত অনৌচিত্য দ্বিবিধ—অর্থাশ্রয়ী এবং শব্দাশ্রয়ী।[৪] যেস্থলে বিভাবাদি রসাঙ্গের অযথাযথ উপস্থাপনা সাক্ষাদ্ভাবেই রসাস্বাদে ব্যাঘাত জন্মায়, সেস্থলে অর্থানৌচিত্যপ্রসূত অর্থদোষকে সাক্ষাৎসম্বন্ধে রসপ্রতীতির পরিপন্থী মনে করা যাইতে পারে। আর যেস্থলে শব্দবিশেষের অযথাযথ প্রয়োগনিবন্ধন বিভাবাদিরূপ প্রস্তুতার্থের অসামঞ্জস্য উপলব্ধ হয় অথবা প্রস্তুতার্থের প্রতীতি বিঘ্নিত হয়, তাদৃশস্থলে শব্দানৌচিত্যপ্রসূত শব্দদোষ পরম্পরাসম্পর্কে রসপ্রতীতির পরিপন্থী বলিয়া বিবেচিত হইয়া থাকে।[৫] অর্থাৎ এই দৃষ্টিতে বিচার করিয়া অর্থানৌচিত্যকে অন্তরঙ্গদোষ এবং শব্দানৌচিত্যকে বহিরঙ্গদোষরূপে গ্রহণ করা যাইতে পারে।[৬]

মহিমভট্ট অনৌচিত্য বা দোষের এই যে অন্তরঙ্গতা ও বহিরঙ্গতার বিচার উত্থাপন করেন, দোষের প্রকৃত স্বরূপ অবধারণে তাহা বিশেষভাবে আলোকপাত করিয়াছে। পরবর্তী শাস্ত্রকারগণ এই আলোচনার মধ্যেই দোষের বিভিন্ন শ্রেণী কল্পনার সূত্র এবং

২। "এতস্য চ বিবক্ষিতরসাদিপ্রতীতিবিঘ্নবিধায়িত্বং নাম সামান্যলক্ষণম্।"
—ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ১৫২

৩। পৃঃ ১৪৮, পাঃ টীঃ ৮৯ দ্রষ্টব্য।

৪। "ইহ খলু দ্বিবিধমনৌচিত্যমুক্তম্ অর্থবিষয়ং শব্দবিষয়ঞ্চেতি।"
—ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ১৪৯

৫। তুলনীয়ঃ "যত্ত্বেষাং (চাদীনাং) ভিন্নক্রমতয়া ক্বচিদুপাদানং তদনুপপন্নমেব অযথাস্থানবিনিবেশিনো হি তেঽর্থান্তরমনভিমতমেব স্বোপরাগেণোপরঞ্জয়েয়ুঃ। ততশ্চ প্রস্তুতার্থস্যাসামঞ্জস্যপ্রসঙ্গঃ। কথঞ্চিদ্বা ভিন্নক্রমতয়াপ্যভিমতার্থসম্বন্ধোপকল্পনে প্রস্তুতার্থ প্রতীতের্বিঘ্নিতত্বাৎ তন্নিবন্ধনে রসাস্বাদোঽপি বিঘ্নিতঃ স্যাৎ শব্দদোষাণামনৌচিত্যোপগমাৎ তস্য চ রসভঙ্গহেতুত্বাৎ।"—ব্যক্তিবিবেক, ১ম, পৃঃ ১৩২-১৩৩

"পারম্পর্যেণ সাক্ষাচ্চ তদেতৎ প্রতিপদ্যতে।
কবেরজাগরূকস্য রসভঙ্গনিমিত্ততাম্॥"—ব্যক্তিবিবেক ১।৯৩

৬। "অন্তরঙ্গবহিরঙ্গভাবশ্চানয়োঃ সাক্ষাৎ পারম্পর্যেণ চ রসভঙ্গহেতুত্বাদিষ্টঃ।"
—ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ১৫২

উহাদের পরস্পর সম্পর্কই বা কি এ বিষয়ে প্রকৃত নির্দেশ খুঁজিয়া পাইয়াছেন। এরূপ বলিলে অসঙ্গত হইবে না যে, মহিমভট্টকে অনুসরণ করিয়াই মম্মটভট্ট পরবর্তিকালে কাব্য দোষের সুস্পষ্ট লক্ষণ নির্মাণ করেন—"মুখ্যার্থহতির্দোষঃ।"[৭] লক্ষণটির আশয় নিরূপণ প্রসঙ্গে মম্মটের বিবৃতি[৮] অনুধাবন করিলে পূর্বাচার্যের সমধিক প্রভাব সহজেই প্রতীয়মান হইবে। মম্মট বলিয়াছেন যে, কাব্যের যাহা মুখ্যার্থ অর্থাৎ রস তাহার যাহা ক্ষতিকারক, তাহাই প্রধানতঃ দোষপদবাচ্য। তথাপি রস বাচ্যের সাহায্যেই ব্যঞ্জিত হয় এবং সেই অর্থ উপস্থিত হয় শব্দের মাধ্যমে। সুতরাং শব্দগত বা অর্থগত বৈগুণ্যও অবশ্যই রসের পরিপন্থী বলিয়া গৌণভাবে তাহারাও দোষপদবাচ্য হইবে।

প্রসঙ্গতঃ ইহা উল্লেখযোগ্য যে, আলঙ্কারিকগণের মধ্যে একমাত্র মহিমভট্টই অন্তরঙ্গ অনৌচিত্যগুলিকে অর্থদোষ বলিয়া অভিহিত করিয়াছেন। এস্থলে 'অর্থ' বলিতে তিনি বাচ্যমাত্রকে বুঝাইতেছেন না; কিন্তু অর্থশব্দটিকে বিশেষ সীমিত অর্থে গ্রহণ করিয়া রসোদ্বোধের মুখ্য সাধনস্বরূপ বিভাবাদি অর্থকে বুঝিয়াছেন। সুতরাং মহিমভট্ট প্রাচীনগণের উল্লিখিত অর্থদোষলক্ষণটির আমূল পরিবর্তন করিয়াছেন; আনন্দবর্ধন যেগুলিকে রসবিরোধিরূপে উল্লেখ করিয়াছেন তিনি সেগুলিকেই অর্থদোষ বলিয়া অভিহিত করিয়াছেন। পরবর্তিকালে কেহই মহিমভট্টের এরূপ নামকরণ অনুসরণ করেন নাই।

পূর্বতন আলঙ্কারিক (সম্ভবতঃ আনন্দবর্ধন) অন্তরঙ্গ অনৌচিত্যগুলি সম্পর্কে আলোচনা করিয়াছেন বলিয়া মহিমভট্ট উহাদের বিস্তারিত আলোচনা করেন নাই।[৯] বহিরঙ্গ অনৌচিত্য বহুবিধ হইতে পারে; তথাপি তিনি **বিধেয়াবিমর্শ, প্রক্রমভেদ, ক্রমভেদ, পৌনরুক্ত্য** এবং **বাচ্যাবচন** এই পাঁচটি প্রধান ভেদের স্বরূপ এবং লক্ষ্য সম্পর্কেই বিচার করিয়াছেন;[১০] পূর্ব আলঙ্কারিকগণের ন্যায় কাব্যদোষের অসংখ্য ভেদের বিবরণ উপস্থিত করেন নাই।

মহিমভট্ট সম্বন্ধের অন্তরঙ্গতা ও বহিরঙ্গতা ভেদে কাব্যদোষের মাত্র দুইটি বিভাগ গণনা করিয়াছেন এবং বহিরঙ্গের লক্ষণ নিরূপণ করিতে গিয়া বলিয়াছেন—"তত্র শব্দৈক বিষয়ং বহিরঙ্গং প্রচক্ষতে।"[১১] সুতরাং আপাতদৃষ্টিতে এরূপ ধারণা হইতে পারে যে,

৭। কাব্যপ্রকাশ ৭।৪৯

৮। "রসশ্চ মুখ্য স্তদাশ্রয়াদ্বাচ্যঃ। উভয়োপযোগিনঃ স্যুঃ শব্দাদ্যাস্তেন তেষ্বপি সঃ॥"
—কাব্যপ্রকাশ ৭।৪৯

৯। "তত্র বিভাবানুভাবব্যভিচারিণামযথাযথং রসেষু যো বিনিযোগস্তন্মাত্রলক্ষণমেক-মন্তরঙ্গমাদ্যৈরেবোক্তমিতি নেহ প্রতন্যতে॥"—ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ১৫০

১০। "যত্ত্বেতচ্ছব্দবিষয়ং বহুধা পরিদৃশ্যতে।
তস্য প্রক্রমভেদাদ্যা দোষাঃ পঞ্চৈব যোনয়ঃ॥" —ব্যক্তিবিবেক ১।৯৪

১১। ব্যক্তিবিবেক ১।৯১

প্রাচীনগণ যাহাদিগকে অর্থাশ্রয়ী দোষ বলিয়া গণনা করিয়াছেন, মহিমভট্টনির্মিত দোষ তালিকায় সেগুলি বর্জিত হইয়াছে। কিন্তু তিনি পাঁচটি দোষের যে সবিস্তার বিবরণ দিয়াছেন তাহা নিপুণভাবে অনুধাবন করিলে দেখা যায় যে শব্দাশ্রয়ী দোষসমূহের বর্ণনা-বসরে তিনি অর্থাশ্রয়ী দোষেরও সংগ্রহ করিয়াছেন।[১২] বাস্তবিকপক্ষে শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ নিত্য। বিশিষ্ট অর্থ প্রতিপাদন করিবার উদ্দেশ্যেই শব্দ প্রযুক্ত হয় এবং শব্দের সাহায্যেই অভিপ্রেত অর্থ প্রতীত হয়। মনে হয় এই দৃষ্টিতেই মহিমভট্ট শব্দনিষ্ঠ ও অর্থনিষ্ঠ দোষের মধ্যে ভেদ কল্পনা না করিয়া উভয়বিধ অনৌচিত্যকেই শব্দানৌচিত্য শ্রেণীর অন্তর্ভুক্ত করিয়াছেন। অতএব 'শব্দৈকবিষয়ঃ' বলিতে বাচ্যের ব্যাবৃত্তি গ্রন্থকারের তাৎপর্য নহে ; পরন্তু তিনি ইহাই স্পষ্ট করিতে চাহিয়াছেন যে, যেস্থলে অনৌচিত্য কেবল শব্দকে (অথবা শব্দপ্রতিপাদ্য অর্থকে) আশ্রয় করিয়া থাকে, অভিব্যঞ্জিত রসের আনুকূল্য বা প্রাতিকূল্য যেস্থলে অনৌচিত্যের নির্ণায়ক হয় না তাহাকেই বহিরঙ্গ অনৌচিত্য বলা হয়। পক্ষান্তরে, অনৌচিত্য যদি কেবল শব্দকে আশ্রয় না করে, পরন্তু প্রস্তাবিত রসের প্রাতিকূল্যও উহার প্রযোজক হয় তাহা হইলে তাদৃশ অনৌচিত্য অবশ্যই বহিরঙ্গ বলিয়া বিবেচিত হইবে না। এই কারণেই বৃত্তের দুঃশ্রবত্ব বা বৃত্তভঙ্গকে শব্দাশ্রয়ী অনৌচিত্য বলিয়া গণ্য করিলেও উহাকে তিনি পূর্বে উল্লিখিত পঞ্চবিধ শব্দানৌচিত্যের সমকক্ষ বলিয়া বিবেচনা করেন নাই।[১৩] তাঁহার মতে, লঘু ও গুরু অক্ষরের সন্নিবেশক্রমের ব্যতিক্রমনিবন্ধন সুশ্রব্যতার হানিই বৃত্তভঙ্গ-দোষের দূষকতাবীজ। কিন্তু এতাদৃশ দুঃশ্রবত্ব শব্দের ধর্ম হইলেও প্রস্তুত রসবিশেষের অননুকূল হইলে তবেই তাহা দোষ বলিয়া বিবেচিত হয়। অর্থাৎ বৃত্তভঙ্গজনিত শ্রব্যতার হানিও যদি বর্ণনীয় রসের অনুগুণ হয়, তবে তাদৃশ বৃত্তভঙ্গ ইষ্ট বলিয়াই বিবেচিত হইয়া থাকে।[১৪] অতএব বৃত্তের বৈকল্যজনিত অনৌচিত্য

১২। এ প্রসঙ্গে পৌনরুক্ত্যদোষবিষয়ে মহিমভট্টের বিবরণ বিশেষভাবে লক্ষণীয়। পৌনরুক্ত্য বলিতে তিনি পূর্বতন আলঙ্কারিকগণের উল্লিখিত উক্তদোষের অর্থগত ভেদটিকে বর্জন করেন নাই ; উপরন্তু ইহাই বলিয়াছেন যে, প্রাচীনগণ যাহাকে শাব্দ পৌনরুক্ত্য বলিয়াছেন, সেস্থলেও অর্থের অভিন্নতাই দোষের প্রযোজক হয় বলিয়া পৌনরুক্ত্যের দ্বিবিধ ভেদ কল্পনার অবকাশ নাই ; উহাকে কেবল অর্থাশ্রয়ী দোষ বলিয়া গণ্য করাই যুক্তিযুক্ত হইবে। (তুলনীয় : ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ২৮৮)

১৩। "দুঃশ্রবত্বমপি বৃত্তস্য শব্দানৌচিত্যমেব, তস্যাপ্যনুপ্রাসাদেরিব রসানুগুণ্যেন প্রবৃত্তেরিষ্টত্বাৎ। কেবলং বাচকত্বাশ্রয়মেতন্ন ভবতীতি ন তত্তুল্যকক্ষ্যতয়োপাত্তম্।"
—ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ১৫২

১৪। তুলনীয় : "ন চৈবং বৃত্তভঙ্গাশঙ্কা কার্যা। তস্য শ্রব্যতামাত্রলক্ষণত্বাৎ। তদপেক্ষয়ৈব বসন্ততিলকাদাবিব গুর্বন্ততানিয়মস্য সকর্ণকৈরত্রাপ্যনাদৃতত্বাৎ। অতএব যমকানুপ্রাসয়োরিব বৃত্তস্যাপি শব্দালঙ্কারত্বমুপগতমস্মাভিঃ।" —ঐ, পৃঃ ১৯০-১৯১

শব্দাশ্রয়ী হইলেও কেবল শব্দাশ্রয়ী নহে; রসের পরিপ্রেক্ষিতে অনৌচিত্য নির্ণীত হয় বলিয়া উহা রসাশ্রয়ীও বটে। এ জন্যই বৃত্তভঙ্গকে বহিরঙ্গ অনৌচিত্য বলিয়া সংগ্রহ করা যাইবে না।

আনন্দবর্ধন রসের পরিপ্রেক্ষিতে দোষ এবং গুণের অনিত্যতার প্রসঙ্গ উত্থাপন করিয়াছেন এবং শ্রুতিদুষ্টতাকে অনিত্য দোষ বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন।[১৫] মহিমভট্ট স্পষ্টতঃ দোষের নিত্যতা ও অনিত্যতার বিচার করেন নাই বটে, কিন্তু বহিরঙ্গের স্বরূপবর্ণন প্রসঙ্গে তাঁহার সূক্ষ্ম বিচারে আনন্দবর্ধনের যুক্তিরই প্রতিধ্বনি দেখিতে পাওয়া যায়। কেবলমাত্র বিবক্ষিত অর্থের অপ্রতীতি বা তাদৃশ অর্থপ্রতীতির বিঘ্নই যখন বহিরঙ্গদোষের স্বরূপ এজন্য পরম্পরাক্রমে তাহারা সকল রসেরই পরিপন্থী হইয়া থাকে। অর্থাৎ মহিমভট্ট বর্ণিত পাঁচটি বহিরঙ্গদোষকে আমরা নিত্যদোষও বলিতে পারি।

মহিমভট্ট প্রথমতঃ বিধেয়াবিমর্শনামক দোষের স্বরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন।

বক্তা বাক্যে যাহা প্রধানভাবে প্রতিপাদন করিতে ইচ্ছা করেন তাহাই বিধেয়। যে স্থলে বিধেয় অর্থ মুখ্যভাবে প্রকাশ পায় না, সে স্থলেই বিধেয়াবিমর্শ-দোষ স্বীকৃত হইয়া থাকে। দৃষ্টান্তরূপে মহিমভট্ট নিম্নলিখিত শ্লোকটি উদ্ধৃত করিয়াছেন—

"সংরম্ভঃ করিকীটমেঘশকলোদ্দেশেন সিংহস্য যঃ
সর্বস্যৈব স জাতিমাত্রনিয়তো হেবাকলেশঃ কিল।
ইত্যাশাদ্বিরদক্ষয়াম্বুদঘটাবন্ধেঽপ্যসংরব্ধবান্
যোঽসৌ কুত্র চমৎকৃতেরতিশয়ং যাত্বম্বিকাকেশরী॥"[১৬]

"ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র হস্তীর প্রতি এবং মেঘখণ্ডের প্রতি সিংহের যে আস্ফালন, তাহা সকল সিংহেরই দেখা যায়, কারণ উহা (সিংহ) জাতিমাত্রেরই স্বভাবসিদ্ধ। কিন্তু দিগ্‌হস্তী ও প্রলয়কালীন মেঘের আড়ম্বর থাকিলেও পার্বতীবাহন যদি তাহার দিকে অক্রুদ্ধ থাকে তাহা হইলে কিরূপে চমৎকারাতিশয় প্রাপ্ত হইবে ?'

তাঁহার মতে, বক্রোক্তিজীবিতকার এই শ্লোকটিকে সম্পূর্ণ নির্দোষ বলিয়া বিবেচনা করিলেও ইহার শেষার্ধে তিনটি স্থলে বিধেয়াবিমর্শ-দোষ প্রকটিত হইতেছে। প্রথমতঃ 'অসংরব্ধবান্' পদে নঞ্‌সমাসটি উপযুক্ত হয় নাই। কারণ এস্থলে 'পার্বতীবাহন সংরম্ভণ ক্রিয়াবিশিষ্ট নহে' এইরূপ অর্থই কবির অভিপ্রেত; অর্থাৎ নঞের প্রসহ্য প্রতিষেধই বিবক্ষিত, অথচ সমাস করায় নিষেধরূপ নঞর্থ গুণীভূত হইয়াছে।[১৭] ফলে, পর্যুদাস

১৫। ধ্বন্যালোক ২।১১ ; বর্তমান গ্রন্থের পৃঃ ১৬ দ্রষ্টব্য।

১৬। ব্যক্তিবিবেক পৃঃ ১৫৩ ; বক্রোক্তিজীবিত ১।২৮

১৭। "তৎসিদ্ধিপক্ষে চ সমাসানুপপত্তিঃ। নঞর্থস্য বিধীয়মানতয়া প্রাধান্যাদুত্তর-পদার্থস্য চানূদ্যমানতয়া তদ্বিপর্যয়াৎ। সমাসে চ সতি অস্য বিধ্যনুবাদভাবস্যাস্তময়প্রসঙ্গাৎ।"
—ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ১৫৭

প্রতিষেধেরই প্রতীতি হইতেছে, বিবক্ষিত নিষেধ প্রধানভাবে প্রকাশ পাইতেছে না। অতএব পদটি বিধেয়াবিমর্শ-দোষে দুষ্ট হইয়াছে।

দ্বিতীয়তঃ, 'যোঽসৌ' এই অংশে কেবল 'যদ্'শব্দের প্রয়োগ করা হইয়াছে, তাহার সাকাঙ্ক্ষতা পূরণের জন্য বিধেয়াংশে 'তদ্'শব্দের প্রয়োগ না করায় বিধেয়ত্বের প্রতীতি যথাযথ হইতেছে না; এজন্য বিধেয়াবিমর্শ-দোষ প্রকাশ পাইতেছে। এস্থলে প্রকৃত তাৎপর্য এই যে, যদ্-শব্দ ও তদ্-শব্দ পরস্পরসাপেক্ষ অর্থের বোধক বলিয়া শাব্দিকগণ উহাদের নিত্যসম্বন্ধ স্বীকার করেন।[১৮] উহাদের একটির প্রয়োগে বাক্যের উপক্রম করিলে উপ-সংহারে অন্যতরটির প্রয়োগ করাই কর্তব্য; নতুবা অনুল্লিখিত অপরটির আকাঙ্ক্ষা নিবৃত্ত না হওয়ায় উদ্দেশ্যবিধেয়ভাবের প্রতীতি সম্ভবপর হয় না। অবশ্য স্থলবিশেষে ব্যতিক্রমও দেখা যায়। উভয়ের মধ্যে একটির উল্লেখ হইতে যদি অপরটির অর্থ সামর্থ্যবশতঃ আক্ষেপলভ্য হয়, তাহা হইলে সে ক্ষেত্রে প্রতীতি অবশ্যই নিরাকাঙ্ক্ষ হইতে পারে। যেস্থলে তদ্-শব্দটি প্রসিদ্ধ, অনুভূত অথবা প্রক্রান্ত অর্থের বোধক হয় সেস্থলে যদ্-শব্দের উল্লেখ না করিলেও কেবল তদ্-শব্দের প্রয়োগ হইতেই উহার সন্নিধি কল্পিত হইতে পারে; ফলে নিত্য সম্বন্ধ অব্যাহত থাকায় এতাদৃশস্থলে কেবল তদ্-শব্দের প্রয়োগ অনুপপন্ন বলিয়া বিবেচিত হয় না। অপরপক্ষে, যদ্-শব্দ যখন প্রক্রান্ত অর্থ অথবা প্রক্রান্তার্থ কল্পিত কর্মাদির পরামর্শক হয় তখন কেবল যদ্-শব্দের প্রয়োগ হইতেই সামর্থ্যবশতঃ তদ্-শব্দের আক্ষেপ সম্ভবপর হয় বলিয়া এরূপস্থলে কেবল যদ্-শব্দের প্রয়োগ দোষাবহ হয় না। দৃষ্টান্তপ্রসঙ্গে মহিমভট্ট এরূপ বহু প্রসিদ্ধ শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন যেগুলিতে কেবল যদ্-শব্দ অথবা কেবল তদ্-শব্দের প্রয়োগ আদৌ দোষাবহ হয় নাই।[১৯]

কিন্তু, প্রকৃত মুক্তকশ্লোকে সিংহের কথা প্রক্রান্ত নহে, সুতরাং প্রক্রান্ত অর্থকে বিষয় করিয়া যদ্-শব্দের অভিসম্বন্ধীর আক্ষেপ সম্ভবপর নহে; অথবা বক্ষ্যমাণ অম্বিকাকেশরিরূপ অর্থকে বিষয় করিয়াও তদ্-শব্দের উপস্থিতি কল্পিত হইতে পারে না। এরূপ অবস্থায় তদ্-শব্দের কেবল কণ্ঠতঃ উল্লেখ থাকিলে তবেই তাহার সহিত যদ্-শব্দের সম্বন্ধ কল্পনা করা যায়। 'যোঽসৌ' এই অংশে তদ্-শব্দের প্রয়োগ না করায় যদ্-শব্দের প্রয়োগ যে সাকাঙ্ক্ষ হইয়াছে এ কথা অবশ্যস্বীকার্য।

প্রসঙ্গতঃ মহিমভট্ট আরও বলিয়াছেন যে, এস্থলে যদ্-শব্দের অব্যবহিত পরে যে অদস্-শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে, তাহাও যদ্-শব্দের সাকাঙ্ক্ষতা পূরণ করিতে পারে না। তাহার কারণ এই যে, ইদম্, অদস্ প্রভৃতি শব্দ তদ্-শব্দের সমানার্থক নহে; এজন্য উহাদের প্রয়োগে সাধারণতঃ যদ্-শব্দের নিরাকাঙ্ক্ষতা সাধিত হইতে পারে না। তথাপি ইদমাদি শব্দ যদি যদ্-শব্দের পরে ব্যবহিতভাবে অথবা অব্যবধানে কিন্তু ভিন্ন বিভক্তিতে প্রযুক্ত

১৮। "যত্তদোর্নিত্যমভিসম্বন্ধঃ।"—ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ১৬৩

১৯। ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ১৬৪-১৬৮ দ্রষ্টব্য।

হয় তাহা হইলে অবশ্য যদ্-শব্দের অভিসম্বন্ধী হইতে পারে।[২০] নতুবা অব্যবধানে প্রযুক্ত সমানবিভক্তিক ইদমাদি শব্দ যদ্ বা তদ্-শব্দের নিরাকাঙ্ক্ষতা সাধন করিতে পারে না ; অন্যতরটির অপেক্ষা থাকিয়াই যায় ; এজন্য বাক্যে অন্যটির উপাদান অবশ্যকর্তব্য।[২১] প্রকৃতস্থলে অব্যবধানে সমানবিভক্তিক অদস্-শব্দের প্রয়োগ থাকায় যদ্-শব্দের সাকাঙ্ক্ষতা নিবারণ করিতে তদ্-শব্দের প্রয়োগ একান্ত অপেক্ষিত ; কোনও ভাবেই কেবল যদ্-শব্দের প্রয়োগজনিত অসঙ্গতি নিরসন করা যায় না।

তৃতীয়তঃ, 'অম্বিকাকেশরী' পদে ষষ্ঠীতৎপুরুষ সমাস সঙ্গত হয় নাই। তাৎপর্য এই যে, অম্বিকার সহিত কেশরীর সম্বন্ধ কেশরীর প্রাতিস্বিক গৌরব সূচিত করিবে ইহাই কবির অভিপ্রেত। কিন্তু ষষ্ঠীতৎপুরুষ সমাসের সাহায্যে তাদৃশ অভিপ্রেতার্থের প্রতীতি সম্ভবপর হয় না ; কারণ সমাসে অম্বিকাপদার্থটি গুণীভূত হওয়ায় সমাসবদ্ধ পদ হইতে উল্লিখিত সম্বন্ধ মুখ্যভাবে প্রতীত হইতে পারে না। অভিপ্রেত বিধেয়ত্বের প্রতীতি না হওয়ায় পদটি বিধেয়াবিমর্শ-দোষে দুষ্ট হইতেছে। এবিষয়ে মহিমভট্টের বক্তব্য এই যে, সৌন্দর্যসৃষ্টির উদ্দেশ্যেই কবি কাব্যরচনা করেন ; সুতরাং যাহা বাক্যার্থে কমনীয়তার আধান করিবে কবি তাহারই প্রাধান্য বিবক্ষা করেন। তুল্যযুক্তিতে বিশেষণবিশেষ বিশেষ্যের উৎকর্ষ প্রতিপাদন করিয়া পরিশেষে বাক্যের চমৎকারিতা সাধন করিবে এই উদ্দেশ্যেই কবি যখন বিশেষণের প্রয়োগ করেন তখন সেই বিশেষণের মুখ্যভাবে

২০। যেমন—"যোঽবিকল্পমিদমর্থমণ্ডলং পশ্যতীশ ! নিখিলং ভবদ্বপুঃ।
স্বাত্মপক্ষপরিপূরিতে জগত্যস্য নিত্যসুখিনঃ কুতো ভয়ম্ ॥"
এবং "স্মৃতিভূস্মৃতিভূর্বিহিতো যেনাসৌ রক্ষতাৎ ক্ষতাদ্যুষ্মান্।"

২১। যথা—"যদেতচ্চন্দ্রান্তর্জলদলবলীলাং বিতনুতে তদাচষ্টে লোকঃ।"
এবং "সোঽয়ং পটঃ শ্যাম ইতি প্রকাশস্ত্বয়া পুরস্তাদুপযাচিতো যঃ ॥"

উল্লিখিত শ্লোকাংশদ্বয়ে যদ্ এবং তদ্-শব্দের অব্যবহিত পরে এতদ্ ও অদস্ শব্দের প্রয়োগ থাকিলেও আকাঙ্ক্ষা পূরণের জন্য উত্তরবাক্যে যথাক্রমে তদ্ ও যদ্-শব্দের প্রয়োগ করিতে হইয়াছে।

মহিমভট্ট দৃষ্টান্তমুখে ইহা প্রমাণ করিয়াছেন যে, যদ্ ও তদ্-শব্দের সমানবিভক্তিক ইদমাদি শব্দ অব্যবহিতভাবে প্রযুক্ত হইলেও নিরাকাঙ্ক্ষ প্রতীতির জন্য যথাক্রমে তদ্ ও যদ্ শব্দের অপেক্ষা সমধিকভাবেই উপলব্ধ হয়। ইহার তাৎপর্য এই যে, যদ্ ও তদ্ এর অব্যবহিত পরবর্তী সমানবিভক্তিক ইদমাদি শব্দ প্রসিদ্ধির পরামর্শক হয় ; উহারা উদ্দেশ্য স্থানীয় যদ্ ও তদ্ এর বিধেয়সমর্পক হইতে পারে না। মহিমভট্ট একথা স্পষ্টতঃ না বলিলেও তাঁহার ব্যাখ্যার তাৎপর্য গ্রহণ করিয়া মম্মটভট্ট দৃষ্টান্তমুখে প্রতিপন্ন করিয়াছেন যে, যদাদির নিকটস্থ কেবল ইদমাদি শব্দই কেন, পরন্তু তদ্-শব্দও প্রসিদ্ধিরই পরামর্শক হয়। ['যচ্ছব্দস্য হি নিকটে স্থিতঃ (তচ্ছব্দঃ) প্রসিদ্ধিং পরামৃশতি'—কাব্যপ্রকাশ, ৭ম , পৃঃ ৩১৩]

প্রতীতিই তাঁহার অভিলষিত হয়; অর্থাৎ বিশেষণটিই বিধেয় এবং বিশেষ্য অনুবাদ্যস্থানীয় হয়। সমাসাদিবৃত্তিতে এতাদৃশ বৈবক্ষিক গুণপ্রধানভাব বিপর্যস্ত হইতে পারে বলিয়া যেস্থলে বিশেষণের প্রাধান্য বিবক্ষিত হয়, সেস্থলে বৃত্তি ইষ্ট হয় না।[22] মহাকবিগণের রচনা হইতে অসংখ্য প্রসিদ্ধ শ্লোক উদ্ধৃত করিয়া মহিমভট্ট ইহা পরিস্ফুট করিয়াছেন যে, সমাসের সম্ভাবনা থাকিলেও সমাস না করায় বিশেষণার্থ প্রধানরূপে প্রতীত হওয়ায় বাক্যার্থের যাদৃশ উৎকর্ষ সাধিত হইতেছে, সে সকল স্থলে সমাস করিলে উহা মুখ্যভাবে উপলব্ধ না হওয়ায় তাদৃশ চমৎকৃতি বুদ্ধিস্থ হইত না। আমরা নিম্নে একটি মাত্র দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করিতেছি।

"অবন্তিনাথোঽয়মুদগ্রবাহুর্বিশালবক্ষস্তনুবৃত্তমধ্যঃ।
আরোপ্য চক্রভ্রমমুষ্ণতেজাস্ত্বষ্ট্রেব যত্নোল্লিখিতো বিভাতি ॥"[23]

'ইনি অবন্তি দেশের রাজা; ইঁহার বাহুদ্বয় সুবিশাল, বক্ষঃস্থল প্রশস্ত, কটিদেশ ক্ষীণ এবং বৃত্তকার: বিশ্বকর্মা কুঁদযন্ত্রে স্থাপিত করিয়া সূর্যকে সযত্নে উল্লিখিত করিয়াছিলেন, ইনি সেই সূর্যের ন্যায় শোভা পাইতেছেন।'

উল্লিখিত শ্লোকে, উদগ্রবাহুঃ ইত্যাদি রাজার বিশেষণগুলি তাঁহার প্রতাপশালিতার প্রতিপাদক বলিয়া কবি উহাদেরই প্রাধান্য বিবক্ষা করিয়াছেন; এই কারণেই 'অবন্তিনাথঃ' এই বিশেষ্যপদের সহিত বিশেষণসমূহকে সমাসবদ্ধ করিয়া উহাদের প্রাধান্য ক্ষুণ্ণ করা হয় নাই।

মহর্ষি পাণিনি 'দাস্যাঃপুত্রঃ', 'বৃষল্যাঃকামুকঃ' প্রভৃতি ষষ্ঠী সমাসস্থলে নিন্দা বুঝাইতে ষষ্ঠীবিভক্তির অলুক্ উপদেশ করিয়াছেন।[24] তাঁহার অভিপ্রায় এই যে, সমাস হইলেও নিন্দা বুঝাইতে হইলে ষষ্ঠী বিভক্তির লোপ করা হইবে না। 'দাসীপুত্রঃ' বা 'বৃষলকামুকঃ' পদ হইতে নিন্দা বুঝায় না। তাৎপর্য এই যে, সমাসে বিভক্তির লোপ হইলে পুত্রের স্বরূপমাত্র প্রতীত হইবে; কিন্তু লোপ না করিলে দাসীবৃষলাদির সম্বন্ধ প্রতীত হওয়ায় নিন্দনীয়তার বোধ হইবে। মহিমভট্ট পাণিনির এতাদৃশ উক্তির মধ্যেই বিধেয়াবিমর্শ-দোষের সূত্র অনুসন্ধান করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, শ্রূয়মাণ বিভক্তিই বিশেষণের বিধেয়তা জ্ঞান জন্মাইতে সমর্থ হয়;[25] কিন্তু সমাসে বিভক্তি লোপ হইলে আর বিধেয়ভাবের বোধ

২২। "যদা বিশেষণাংশঃ স্বাশ্রয়োৎকর্ষাধানমুখেন বাক্যার্থচমৎকারকারণতয়া প্রাধান্যেন বিবক্ষিতো বিধেয়ধুরামধিরোহেদ্ ইতরস্তনূদ্যমানকল্পতয়া গুণভাবমেব ভজেৎ তদাসৌ ন বৃত্তের্বিষয়ো ভবিতুমর্হতি। তস্যাং হি স প্রধানেতরভাবস্তয়োরস্তমিয়াদিত্যুক্তম্।"
—ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ১৮৪

২৩। রঘুবংশ ৬।৩২

২৪। ষষ্ঠ্যা আক্রোশে (৬।৩।২১ পাণিনিসূত্র)

২৫। "বিভক্ত্যন্বয়ব্যতিরেকানুবিধায়িনী হি বিশেষণানাং বিধেয়তাবগতিঃ। তত এব চৈষাং বিশেষ্যে প্রমাণান্তরসিদ্ধস্বোৎকর্ষাধায়িনাং শাব্দে গুণভাবেঽপ্যার্থং প্রাধান্যম্।"
—ব্যক্তিবিবেক, ২য়, পৃঃ ২০৭

সম্ভবপর হয় না। অথচ বিশেষণের বিধেয়রূপে বোধ হইতেই বিশেষ্যের উৎকর্ষ বা অপকর্ষ প্রকাশ পায়; সুতরাং সমাসবশতঃ বিশেষণের বিধেয়তা প্রতিপন্ন না হওয়ায় বিশেষ্যেরও উৎকর্ষাদির প্রতীতি সম্ভবপর হয় না। যেমন পাণিনিনির্দিষ্ট 'দাসীপুত্রঃ' প্রভৃতি স্থলে বিভক্তির লোপ করিলে আর পুত্রের অপকর্ষ প্রতীত হয় না, তেমনি যে পদলভ্য অর্থের সহিত সম্বন্ধ বিবক্ষা করিয়া কবি উৎকর্ষ প্রতিপাদন করিতে ইচ্ছা করেন, তাদৃশ পদকে সমাসভুক্ত করিয়া বিভক্তির লোপ করিলে আর উৎকর্ষাদির প্রতীতি সম্ভবপর হয় না; এজন্য এরূপস্থলে সমাস করা সঙ্গত নহে। মহিমভট্ট বলিয়াছেন যে, বিশেষ্যবিশেষের উৎকর্ষ বা অপকর্ষের প্রতীতি হইতে যে বাক্যার্থচমৎকৃতি সাধিত হয়, তাহাই পরিশেষে রসভাবাদি প্রতীতিতে প্রযোজক হয়; সমাসে বিভক্তির লোপ হইলে অভীপ্সিত উৎকর্ষ বা অপকর্ষের জ্ঞান সম্ভব হয় না বলিয়া সুষ্ঠুভাবে রসাদির প্রতীতি হইতে পারে না; এই কারণেই সমাসযোগে বিভক্তির লোপকে বিধেয়াবিমর্শ-দোষ বলিয়া গণ্য করা হইয়াছে।[২৬]

সমাসনিবন্ধন কেবলমাত্র বিশেষণেরই বিধেয়তা বা প্রাধান্য বিপর্যস্ত হয় এমন নহে, ইহার ফলে বাক্যে উদ্দেশ্যবিধেয়ভাবের প্রতীতিও বিঘ্নিত হইয়া থাকে।[২৭] বাক্যে বিধেয় এবং অনুবাদ্যের প্রতীতি যাহাতে নির্বিঘ্ন হয়, এজন্য উদ্দেশ্য ও বিধেয়কোটি প্রবিষ্ট পদসমূহকে সমাসবদ্ধ না করাই উচিত; সমাস করিলে তাহা বিধেয়াবিমর্শ-দোষে দুষ্ট হইবে। দৃষ্টান্তরূপে মহিমভট্ট নিম্নলিখিত শ্লোকটি উদ্ধৃত করিয়াছেন—

"স্রস্তাং নিতম্বাদবলম্বমানা পুনঃ পুনঃ কেসরপুষ্পকাঞ্চীম্।
ন্যাসীকৃতাং স্থানবিদা স্মরেণ দ্বিতীয়মৌর্বীমিব কার্মুকস্য ॥[২৮]

'পার্বতী নিতম্বদেশ হইতে স্খলিত বকুলমালা পুনঃ পুনঃ স্বস্থানে ধরিয়া রাখিতেছেন; ঐ মালাটি যেন ধনুকের দ্বিতীয়গুণ, ন্যাসস্থানবেদী মদন (শিববিজয়ের উদ্দেশ্যেই) উহাকে সমুচিত স্থানে নিক্ষিপ্ত রাখিয়াছেন।'

উক্ত শ্লোকে মৌর্বীকে উদ্দেশ্য করিয়া দ্বিতীয়ত্বের বিধান করাই যুক্তিযুক্ত ছিল। নিক্ষেপের হেতুরূপে কবি মৌর্বীতে দ্বিতীয়ত্বের সম্ভাবনা কল্পনা করিয়াছেন; এইজন্য এই সম্ভাব্যমান দ্বিতীয়ত্বই বিধেয়। কিন্তু কর্মধারয় সমাসে দ্বিতীয়ত্ব পরপদার্থে গুণীভূত হওয়ায় বিধেয়ের প্রাধান্য প্রতীত হইতেছে না; এই কারণে শ্লোকটিতে বিধেয়াবিমর্শ-দোষ প্রকাশ পাইতেছে, ইহাই মহিমভট্টের অভিপ্রায়।

২৬। "সমাসে চ বিভক্তিলোপান্নোৎকর্ষাপকর্ষাবগতিরিতি ন তন্নিবন্ধনা রসাদি-প্রতীতিরিতি তদাত্মনঃ কাব্যস্যায়ং বিধেয়াবিমর্শো দোষতয়োক্ত ইতি।"—ব্যক্তিবিবেক, পৃঃ ২০৮

২৭। "বিধ্যনুবাদভাবোঽপি বক্ষ্যমাণনয়েন বিশেষণবিশেষ্যভাবতুল্যফল ইতি তত্রাপি তদ্বদেব সমাসাভাবোঽবগন্তব্যঃ।" —ঐ, পৃঃ ১৮৯

২৮। কুমারসম্ভব ৩।৫৫

প্রথমে দ্বয়মপ্যনৈকান্তিকম্, অনিয়মদর্শনাৎ। দ্বিতীয়ে দ্বয়মপ্যন্যথাসিদ্ধম, একান্তাসামর্থ্যপ্রযুক্তত্বাদত্যন্তাকরণস্য, সামর্থ্যে সতি সহকারিসন্নিধিপ্রযুক্তত্বাৎ কারণনিয়মস্য ॥৫৭॥

অনুবাদ—প্রথম পক্ষে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় এই উভয়ের হেতু ব্যভিচারী, যেহেতু অনিয়ম দেখা যায়। দ্বিতীয় পক্ষে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের হেতু অন্যথাসিদ্ধ, কারণ যাবৎসত্ত্ব না করাটা ঐকান্তিক অসামর্থ্য অর্থাৎ স্বরূপযোগ্যতার অভাব-প্রযুক্ত। সামর্থ্য থাকিলে অর্থাৎ স্বরূপযোগ্যতা থাকিলে কার্য করার নিয়ম সহকারীর সন্নিধানপ্রযুক্ত ॥৫৭॥

তাৎপর্য—নৈয়ায়িক পূর্বোক্তরূপে বিকল্প করিয়া বলিতেছেন—বৌদ্ধ যদি প্রথম পক্ষ স্বীকার করেন অর্থাৎ জাতির অভিপ্রায়ে—যে জাতীয় বস্তু কোন সময় যাহা (যে কার্য) করে, সেই জাতীয় সমস্ত বস্তু যতকাল বিদ্যমান থাকে ততকাল তাহা (সেই কার্য) করে—এইরূপ প্রসঙ্গ, এবং যে জাতীয় কোন বস্তু যতকাল বিদ্যমান থাকে, ততকাল যাহা করে না, সেই জাতীয় কোন বস্তু কখনও তাহা করে না—এইরূপ বিপর্যয় অনুমানের প্রয়োগ করেন, তাহা হইলে দুইটিই অর্থাৎ প্রসঙ্গানুমানের হেতু এবং বিপর্যয়ানুমানের হেতু অনৈকান্তিক অর্থাৎ ব্যভিচারী হয়। কেন ব্যভিচারী হয়? এই প্রশ্নের উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"অনিয়মদর্শনাৎ।" নিয়ম—ব্যাপ্তি, তাহার অভাব দেখা যায়। প্রথমে বৌদ্ধের প্রসঙ্গানুমানে হেতু হইতেছে যজ্জাতীয় বস্তুর কদাচিৎ কার্যকারিত্ব। আর সাধ্য হইতেছে তজ্জাতীয় সকল বস্তুর যাবৎসত্ত্ব কার্যকারিত্ব। কিন্তু বৌদ্ধ—অঙ্কুরোৎপাদনকারী এবং অঙ্কুরানুৎপাদনকারী বীজ জাতীয় বস্তু স্বীকার করেন। তাহা হইলে বীজ জাতীয় কোন বীজ কখনও অঙ্কুর করে বলিয়া বীজজাতীয় বস্তুতে হেতু থাকিল। কিন্তু বীজ জাতীয় সকল বীজ যাবৎসত্ত্ব অঙ্কুর কার্য করে না বলিয়া সাধ্য থাকিল না। সুতরাং প্রসঙ্গানুমানের হেতুতে ব্যভিচার থাকিল। আর বিপর্যয়ানুমানের হেতু হইল যজ্জাতীয় বস্তুর যাবৎসত্ত্ব কিঞ্চিৎ কার্য না করা, সাধ্য হইল তজ্জাতীয় বস্তুতে কোনকালে সেই কার্য না করা। এখানেও হেতুতে ব্যভিচার আছে—কারণ বীজজাতীয় কোন বীজ যাবৎসত্ত্ব অঙ্কুর করে না, যেমন কুশূলস্থ বীজ—ইহা বৌদ্ধ স্বীকার করেন। অথচ বৌদ্ধই বলেন বীজ জাতীয় ক্ষেত্রস্থ বীজ অঙ্কুর কার্য করে। অতএব এই বিপর্যয়েও হেতু আছে অথচ সাধ্য না থাকায় হেতুর ব্যভিচার হইল। এই জাতি অবলম্বনে উক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় অনুমানে দোষ দেখাইয়া নৈয়ায়িক ব্যক্তি অভিপ্রায়েও পূর্বোক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ানুমানে দোষ দেখাইয়াছেন "দ্বিতীয়ে দ্বয়মপি"…ইত্যাদি। ব্যক্তি অভিপ্রায়ে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের প্রয়োগ হইয়াছিল—যে ব্যক্তি এক সময় যে কার্য করে, সে ব্যক্তি যাবৎসত্ত্ব সেই কার্য করে। যে ব্যক্তি যাবৎসত্ত্ব যে কার্য করে না, সেই ব্যক্তি কখনও সেই কার্য করে না—এইরূপ

আকারে। এখন এই প্রসঙ্গের হেতু হইতেছে কোন ব্যক্তিতে কদাচিৎ কোন কার্যকারিত্ব; আর বিপর্যয়ের হেতু হইতেছে কোন ব্যক্তিতে যাবৎ সত্ত্ব কোন কার্য না করা। নৈয়ায়িক বলিতেছেন—এই ব্যক্তিঘটিত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ানুমানের দুইটি হেতুই অন্যথাসিদ্ধ অর্থাৎ ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ। সোপাধিক হেতুকে অর্থাৎ যে হেতুতে উপাধি থাকে তাহাকে ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ বলে। এখানে প্রসঙ্গের হেতু হইতেছে কোন ব্যক্তিতে কদাচিৎ কোন কার্যকারিত্ব, সাধ্য হইতেছে যাবৎসত্ত্ব উক্ত ব্যক্তিতে ঐ কার্যকারিত্ব। এখানে প্রসঙ্গ হেতুতে উপাধি হইতেছে স্বরূপযোগ্যতা ও সহকারিযোগ্যতা। যেমন ক্ষেত্রস্থ বীজ ব্যক্তিতে অঙ্কুরোৎপাদনের স্বরূপযোগ্যতা আছে এবং মাটি জল প্রভৃতি সহকারী সম্মিলিত হওয়ায় সহকারিযোগ্যতাও আছে। এই দুই প্রকার যোগ্যতা যাবৎসত্ত্ব কার্যকারিত্বরূপ সাধ্যের ব্যাপক। কারণ যেখানে যে বস্তু যাবৎসত্ত্ব কোন কার্য করে, সেখানে সেই বস্তুতে স্বরূপযোগ্যতা ও সহকারিযোগ্যতা থাকে। উক্ত ক্ষেত্রস্থ বীজে ইহা আছে। আর এই স্বরূপযোগ্যতা এবং সহকারিযোগ্যতা হেতুর অর্থাৎ কোন ব্যক্তির ব্যাপক নয়। কারণ বীজ ব্যক্তি ক্ষেত্রে অঙ্কুর উৎপাদন করে, কুশূলে করে না। সুতরাং কুশূলে উক্ত বীজ ব্যক্তি আছে, অথচ কুশূলস্থ বীজে স্বরূপযোগ্যতা থাকিলেও সহকারীর অভাবে সহকারিযোগ্যতা নাই, অর্থাৎ উভয় যোগ্যতা থাকিল না বলিয়া উক্ত উভয় যোগ্যতা হেতুর অব্যাপক হইল। প্রশ্ন হইতে পারে—কুশূলস্থ বীজব্যক্তি ক্ষেত্রস্থ বীজব্যক্তি হইতে ভিন্ন, সুতরাং ক্ষেত্রস্থ বীজ ব্যক্তিতে উভয় যোগ্যতা আছে আর হেতুও আছে। উক্ত হেতু কুশূলস্থ বীজে নাই বলিয়া কুশূলস্থ বীজে উভয় যোগ্যতা না থাকিলেও উভয় যোগ্যতা হেতুর অব্যাপক হয় না। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন, উক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় অনুমানের দ্বারা ক্ষেত্রস্থ বীজ ও কুশূলস্থ বীজের ভেদ সিদ্ধ হইবে। উক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ানুমানের পূর্বে তো বীজ ব্যক্তির ভেদ সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং বীজ ব্যক্তির ভেদ অবলম্বনে বৌদ্ধ তাহার প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়কে নির্দোষ প্রতিপাদন করিতে পারেন না। অথবা অন্যথাসিদ্ধ ইহার অর্থ অপ্রয়োজক। যাহা সদ্ধেতু তাহা প্রয়োজক হইয়া থাকে। যেমন ধূম-হেতু বহ্নি-রূপ সাধ্যের প্রয়োজক। প্রকৃতস্থলে যাহা কোন সময় কোন কার্য করে তাহা যাবৎসত্ত্ব করে। এই যাবৎসত্ত্ব করার প্রতি কদাচিৎ করাটা প্রয়োজক নয়। কেন প্রয়োজক নয়? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন—"সামর্থ্যে সতি সহকারিসন্নিধিপ্রযুক্তত্বাৎ করণনিয়মস্য।" অর্থাৎ বস্তুর স্বরূপ যোগ্যতারূপ সামর্থ্য থাকিলে সহকারিসন্নিধি প্রযুক্ত কার্য করার নিয়ম দেখা যায়। বীজের অঙ্কুরোৎপাদনে স্বরূপযোগ্যতা আছে, আর যখন মাটী, জল ভূমিকর্ষণ ইত্যাদি সহকারীর সম্মিলন হয় তখন বীজ অঙ্কুর করে। প্রস্তরখণ্ডের অঙ্কুরোৎপাদনে স্বরূপ যোগ্যতা নাই বলিয়া সহকারীর সন্নিধান থাকিলেও প্রস্তরখণ্ড অঙ্কুরোৎপাদন করে না। সুতরাং যাবৎসত্ত্ব কার্য করার প্রতি স্বরূপযোগ্যতা এবং সহকারিযোগ্যতাই প্রয়োজক, কদাচিৎ করাটা প্রয়োজক নয়।

অতএব উক্ত প্রসঙ্গানুমানের হেতু কদাচিৎ কার্যকারিত্বটি অন্যথাসিদ্ধ বা অপ্রয়োজক। আর যাহা একদা করে না তাহা কোন সময়ে করে না—এইরূপ বিপর্যয়ানুমানেও কোন সময় কোন কার্য না করা রূপ সাধ্যের প্রতি একদা কার্য না করাটা প্রয়োজক নয় বলিয়া একদা কার্যাকারিত্ব হেতুটি অন্যথাসিদ্ধ। কেন একদা কার্যাকারিত্বটি অন্যথাসিদ্ধ বা অপ্রয়োজক? ইহার উত্তরে মূলকার বলিয়াছেন—"একান্তাসামর্থ্যপ্রযুক্তত্বাদত্যন্তাকরণস্য।" অর্থাৎ অত্যন্তাকরণ মানে বস্তু যতক্ষণ বিদ্যমান থাকে ততক্ষণ কোন বিশেষ কার্য না করা, এইরূপ অত্যন্তাকরণটি একান্তাসামর্থ্যপ্রযুক্ত অর্থাৎ বস্তুর স্বরূপযোগ্যতার অভাব প্রযুক্ত। যেমন—প্রস্তরখণ্ড যতক্ষণ থাকে ততক্ষণ অঙ্কুর কার্য করে না। কেন প্রস্তরখণ্ড অঙ্কুর কার্য করে না—এই প্রশ্নের উত্তরে বলা যায় যে প্রস্তরখণ্ডের একান্তাসামর্থ্য অর্থাৎ অঙ্কুরোৎপাদনে স্বরূপযোগ্যতা নাই। সেইজন্য প্রস্তরখণ্ড কখনও অঙ্কুর করে না। প্রস্তরখণ্ড কোন এক সময় অঙ্কুর করে না বলিয়া যে যাবৎসত্ত্ব অঙ্কুর করে না তাহা নয় কিন্তু প্রস্তরখণ্ড অঙ্কুর কার্যে স্বরূপত অযোগ্য বলিয়া যাবৎসত্ত্ব অঙ্কুর করে না। অতএব যাবৎসত্ত্ব কার্য না করা বা কখনও কার্য না করার প্রতি স্বরূপত অযোগ্যতা প্রয়োজক, কদাচিৎ কার্যাকারিত্বটি প্রয়োজক নয়। সুতরাং উক্ত বিপর্যয়ানুমানে কদাচিৎ কার্যাকারিত্ব হেতুটিও অন্যথাসিদ্ধ। এইভাবে জাতি বা ব্যক্তিকে অবলম্বন করিয়া বৌদ্ধের পূর্বোক্ত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় কোনটি সিদ্ধ হয় না—ইহাই বৌদ্ধের প্রতি নৈয়ায়িকের উত্তর ॥৫৭॥

এতেন যদ্ যৎ করোতি তৎ তদুৎপন্নমাত্রং, যথা কর্ম বিভাগম্। যদ্ উৎপন্নমাত্রং যন্ন করোতি তন্ন কদাচিদপি, যথা শিলাশকলমঙ্কুরমিতি নিরস্তম্। অত্রাপি পূর্ববদনৈকান্তান্যথা-সিদ্ধী দোষাবিতি ॥৫৮॥

অনুবাদ—এই যুক্তি হেতুক, [জাতি ও ব্যক্তি অভিপ্রায়ে প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ে ব্যভিচার ও অন্যথাসিদ্ধি দোষ থাকায়] যাহা [যে কারণ] যে কার্য করে, তাহা [কারণ বস্তু] উৎপন্নমাত্রই তাহা [সেই কার্য] করে। যেমন কর্ম [উৎপন্নমাত্র] বিভাগ [উৎপাদন] করে। যাহা [যে কারণ] উৎপন্ন-মাত্র যাহা [যে কার্য] করে না, তাহা [সেই কারণ] কখনও করে না। যেমন প্রস্তরখণ্ড অঙ্কুর করে না। এই প্রকার প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় খণ্ডিত হইল। এখানেও অর্থাৎ এই প্রকার প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় ক্ষেত্রেও পূর্বের মত জাতিঘটিত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ে ব্যভিচার দোষ এবং ব্যক্তিঘটিত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ে অন্যথাসিদ্ধি দোষ আছে ॥৫৮॥

তাৎপর্য—নৈয়ায়িক পূর্বোক্ত প্রকারে বৌদ্ধের প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের খণ্ডন করিয়া বলিতেছেন—"এতেন" ইত্যাদি অর্থাৎ যদি কেহ "যাহা যে কার্য করে, তাহা উৎপন্নমাত্রই সেই কার্য করে" এইরূপ প্রসঙ্গ এবং "যাহা উৎপন্নমাত্র যে কার্য করে না তাহা কখনও সেই কার্য করে না" এইরূপ বিপর্যয় প্রয়োগ করেন, তাহা হইলে পূর্বোক্ত যুক্তি দ্বারা এই প্রকার প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় খণ্ডিত হইয়া যায়। পূর্বোক্ত যুক্তি দ্বারা এই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় কিরূপে খণ্ডিত হয়? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"অত্রাপি পূর্ববৎ......দোষাবিতি"। এই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় যদি জাতি অভিপ্রায়ে করা হয় অর্থাৎ যে জাতীয় বস্তু যে কার্য করে, সেই জাতীয় বস্তু উৎপন্ন হইয়াই সেই কার্য করে। [যেমন কার্য বা ক্রিয়া উৎপন্ন হইয়া তাহার আশ্রয়ীভূত দ্রব্যের বিভাগ কার্য করে।] আর যে জাতীয় বস্তু উৎপন্নমাত্র যে কার্য করে না, সেই জাতীয় বস্তু সেই কার্য করে না। এইভাবে জাতিঘটিত প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় প্রয়োগ করিলে এই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের হেতুতে ব্যভিচার দোষ থাকে। কারণ বীজ জাতীয় বস্তু অঙ্কুর উৎপাদন করিলেও উৎপন্নমাত্রই অঙ্কুর কার্য করে না। বীজজাতীয় বস্তুতে প্রসঙ্গের হেতু আছে সাধ্য নাই। এইভাবে বিপর্যয়ের হেতুটি, বীজজাতীয় বস্তু উৎপন্নমাত্রই অঙ্কুর করে না বলিয়া বীজজাতীয় বস্তুতে থাকে, কিন্তু বীজজাতীয় বস্তু কখনও অঙ্কুর করে না—ইহা বৌদ্ধও বলিতে পারেন না বলিয়া বীজজাতীয় বস্তুতে সাধ্য না থাকায় হেতুতে ব্যভিচার দোষ থাকিয়া গেল। আর ব্যক্তিঘটিত এই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয় অর্থাৎ যে ব্যক্তি যে কার্য করে, সেই ব্যক্তি উৎপন্নমাত্রই তাহা করে। "যে ব্যক্তি উৎপন্ন মাত্রই যাহা করে না, সেই ব্যক্তি কখনও তাহা করে না" এইরূপ প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের প্রয়োগ করিলে এই প্রসঙ্গ ও বিপর্যয়ের হেতুটি অন্যথাসিদ্ধ হইয়া যাইবে। কারণ যে ব্যক্তি উৎপন্নমাত্র যে কার্য করে, তাহা যে সেই কার্য করে বলিয়া উৎপন্নমাত্র করে তাহা নয় কিন্তু সহকারীর সম্মিলন হয় বলিয়া করে। উৎপন্নমাত্র করার প্রতি সহকারীর সন্নিধান এবং সেই ব্যক্তির স্বরূপযোগ্যতা প্রয়োজক; সেই কার্য করে অর্থাৎ তৎকার্যকারিত্বটি প্রয়োজক নয়। সুতরাং তৎকার্যকারিত্বরূপ বৌদ্ধের প্রযুক্ত হেতুটি [প্রসঙ্গের হেতু] অন্যথাসিদ্ধ হইল। এইভাবে যাহা যে কার্য কখনও করে না, তাহার সেই কার্য না করার প্রতি স্বরূপযোগ্যতা নাই বলিয়া প্রস্তরখণ্ডের যে কখনও অঙ্কুর কার্য না করা, তাহার প্রতি তাহার স্বরূপযোগ্যতার অভাবই প্রযোজক, উৎপন্নমাত্রে অকারিত্বটি প্রয়োজক নয়। সুতরাং বিপর্যয়ের উৎপন্নমাত্রে অকারিত্ব হেতুটিও অন্যথা সিদ্ধ ॥৫৮॥

নাপি তৃতীয়ঃ। কৃতকত্বানিত্যত্বাদেরপি পরস্পরাভাববত্তামাত্রেণৈব বিরোধপ্রসঙ্গাৎ ॥৫৯॥

অনুবাদ—তৃতীয় পক্ষও [দণ্ডিত্ব ও কুণ্ডলিত্বের মত পরস্পরের অভাববত্তাই বিরোধ এইপক্ষ] যুক্তিযুক্ত নহে। কারণ কৃতকত্ব ও অনিত্যত্ব

প্রভৃতিও পরস্পরের অভাবস্বরূপ বলিয়া তাহাদেরও বিরোধ প্রসঙ্গ হইয়া পড়িবে ॥৫৯॥

তাৎপর্য—পূর্বে বৌদ্ধ বলিয়াছিলেন—"তজ্জাতীয় বস্তুতে সামর্থ্য ও অসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ না হয় না থাক্। কিন্তু এক একটি ব্যক্তিতে বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ নাই—ইহা বলা যায় না। কারণ বীজাদি ব্যক্তিতে অঙ্কুর করা এবং না করা রূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ প্রত্যক্ষ সিদ্ধ অর্থাৎ যে ব্যক্তি কার্য করে, সেই ব্যক্তি কার্য করে না এরূপ দেখা যায় না। আবার যে ব্যক্তি যে কার্য করে না, সেই ব্যক্তি সেই কার্য করে ইহাও দেখা যায় না। সুতরাং ব্যক্তিতে করা বা না করা রূপ ধর্মদ্বয় যে বিরুদ্ধ তাহা প্রত্যক্ষ দেখা যায়। অতএব ব্যক্তিতে বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ বারণ করা যায় না বলিয়া, উক্ত বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গদ্বারা ব্যক্তির ভেদ এবং তদ্দ্বারা ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইবে। বৌদ্ধের এই বক্তব্যের উত্তরে নৈয়ায়িক বিকল্প করিয়াছিলেন—সেই বিরোধটি কি? উহা কি করণ এবং অকরণের পরস্পরাভাবস্বরূপ (১) অথবা পরস্পরের অভাবের আপাদকত্ব (২) কিম্বা পরস্পরের অভাববত্তা অর্থাৎ পরস্পরের ভেদবত্তা (৩)। এইরূপ বিকল্প করিয়া ইহার পূর্ব পর্যন্ত গ্রন্থে নৈয়ায়িক প্রথম দুইটি বিকল্পের খণ্ডন করিয়া আসিয়াছেন। এখন তৃতীয় বিকল্পটি খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"নাপি তৃতীয়ঃ" ইত্যাদি। অর্থাৎ উক্ত তৃতীয় পক্ষও ঠিক নয়। কেন ঠিক নয়? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"কৃতকত্বানিত্যত্বাদেঃ" ইত্যাদি। অর্থাৎ পরস্পরের অন্যোহন্যাভাবই যদি করণ ও অকরণের বিরোধ হয়, তাহা হইতে কৃতকত্ব এবং অনিত্যত্ব প্রভৃতিও পরস্পরের অন্যোহন্যাভাব স্বরূপ বলিয়া তাহাদেরও বিরোধ হউক্। যেখানে কৃতকত্ব থাকে সেখানে অনিত্যত্ব না থাক্ বা যেখানে অনিত্যত্ব থাকে সেখানে কৃতকত্ব না থাক্। অথবা নীল পীতাদি ভাব পদার্থ কৃতক এবং অনিত্য ইহা বৌদ্ধও স্বীকার করেন। কৃতকত্ব ও অনিত্যত্ব অভিন্ন নহে। অনিত্যত্ব হইতেছে ধ্বংসপ্রতিযোগিত্ব আর কৃতকত্ব হইতেছে প্রাগভাবপ্রতি-যোগিত্ব বা কারণোত্তরবর্তিত্ব। সুতরাং কৃতকত্ব ও অনিত্যত্ব পরস্পরের ভেদবান্। এখন পরস্পরের ভেদবত্তাকে বিরোধ বলিলে কৃতকত্বও অনিত্যত্বের ও বিরোধ প্রসঙ্গ হইয়া পড়িবে। ইহাই নৈয়ায়িকের বৌদ্ধের প্রতি দোষ প্রদর্শন ॥৫৯॥

অস্তু তর্হি তস্যৈব তেনৈব সহকারিণা সম্বন্ধোঽসম্বন্ধশ্চেতি বিরোধঃ। ন। বিকল্পানুপপত্তেঃ। তথাহি-সম্বন্ধিনঃ সম্বন্ধ্য-ন্তরে স্বাভাবস্বাভাব্যং বা বিরুধ্যেত, অভাবপ্রতিযোগিত্বং বা, তদৈবেতি সহিতং বা, তত্রৈবেতি সহিতং বা, উভয়সহিতং বা, তথৈবেতি সহিতং বেতি ॥৬০॥

অনুবাদ—[পূর্বপক্ষ] তাহা হইলে, তাহারই [বীজাদি কারণেরই] সেই সহকারীর সহিতই [জল, জমি প্রভৃতি সহকারীর সহিতই] সম্বন্ধ এবং অসম্বন্ধ [হয়] এইজন্য বিরোধ [স্থায়ী বস্তুতে কার্যকারিত্ব এবং কার্যাকারিত্বরূপ বিরোধ] হউক্। [উত্তর] না। বিকল্পের [নিম্নলিখিত বিকল্পগুলির] অনুপপত্তি হয়। যেমন—সম্বন্ধীয় অর্থাৎ একটি সহকারীর অন্য সহকারীতে নিজের অভাব-স্বরূপই কি বিরুদ্ধ ? (১)। কিম্বা একটি সম্বন্ধীর অভাবপ্রতিযোগিত্ব বিরুদ্ধ (২) ? অথবা সম্বন্ধিকালেই তাহার অভাবপ্রতিযোগিত্বটি বিরুদ্ধ (৩) ? অথবা যেই দেশে প্রতিযোগী সেই দেশে তাহার অভাবটি বিরুদ্ধ (৪) ? কিম্বা যেই দেশে যেই কালে প্রতিযোগী, সেই দেশে সেইকালে (এই উভয় ক্ষেত্রে) তাহার অভাবটি বিরুদ্ধ (৫) ? অথবা সেই প্রকারে অর্থাৎ যেই অবচ্ছেদে প্রতিযোগী সেই অবচ্ছেদে তাহার অভাবটি বিরুদ্ধ (৬) ? ॥৬০॥

তাৎপর্য ঃ—স্থায়ী বস্তুর কার্যকারিতা সম্ভব নয় বলিয়া বস্তুর ক্ষণিকত্বই সিদ্ধ হয়—ইহা বৌদ্ধ বলিয়াছিলেন, তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন বস্তু স্থায়ী হইলেও যখন তাহার সহ-কারিসমূহের সম্মিলন হয়, তখন সে কার্য করে, আর যখন সহকারীর সম্মিলন হয় না, তখন সে কার্য করে না। ইহার উপর বৌদ্ধ—ভাবপদার্থ অর্থাৎ অঙ্কুরাদিকার্যের কারণ বীজাদি সহকারীর সহিত সম্বন্ধ হয় আবার অসম্বন্ধ, এইভাবে যে সেই এক সহকারীর সহিত সম্বন্ধ ও অসম্বন্ধ—ইহা বিরুদ্ধ। এইরূপ বিরোধ থাকায় বীজাদির ভেদ সিদ্ধ হইবে, ভেদ সিদ্ধ হইলে ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইবে—এইরূপ অভিপ্রায়ে "অস্তু তর্হি···বিরোধঃ" আশঙ্কা করিতেছেন। উক্ত আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন। "ন বিকল্পানুপপত্তেঃ" অর্থাৎ বৌদ্ধের ঐরূপ আশঙ্কা যুক্তিযুক্ত নয়। কারণ উক্ত আশঙ্কার উপর যে বিকল্প হইবে তাহাতে, কোন বিকল্প টিকিতে না পারায়, আশঙ্কা অনুপপন্ন হইয়া যাইবে। বিকল্পগুলি কিরূপ ? এই অভিপ্রায়ে গ্রন্থকার মূলে ৬টি বিকল্প—"তথাহি······ তথৈবেতি সহিতং বেতি" গ্রন্থে দেখাইয়াছেন। উহার অর্থ হইল—ভেদ সিদ্ধ হইলে ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইবে। বৌদ্ধ যে সহকারীর সহিত ভাববস্তুর বিরোধ বলিয়াছেন—তাহা কি একটি সহকারী অন্য সহকারীর অভাবস্বরূপ, ভাব ও অভাব একসঙ্গে থাকিতে পারে না বলিয়া ভাববস্তুর সহিত একটি সহকারী মিলিত হইলে, অন্যসহকারী তাহার অভাবস্বরূপ হওয়ায়, অন্যসহকারী মিলিত হইতে পারে না। বৌদ্ধমতে সংযোগ প্রভৃতি সম্বন্ধ সম্বন্ধী হইতে অতিরিক্ত নয়। জল, বায়ু প্রভৃতি সম্বন্ধিগুলি, একটার পর একটা উৎপন্ন হইলে, তাহা হইতেই সম্বন্ধের জ্ঞান হইয়া যায় বলিয়া অতিরিক্ত সম্বন্ধ অনুপপন্ন। এই জন্য তাঁহাদের মতানুসারে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর বিকল্প করিয়াছেন। "সম্বন্ধিনঃ সম্বন্ধ্যন্তরে" ইত্যাদি। উহার অর্থ একটি সম্বন্ধী অন্যসম্বন্ধীর অভাব স্বরূপ বলিয়া কি সম্বন্ধীগুলির পরস্পর বিরোধ ? ইহাই প্রথম বিকল্পের অর্থ। দ্বিতীয় বিকল্প বলিতেছেন—"অভাবপ্রতিযোগিত্বং বা"। অভাবপ্রতি-

যোগিত্বটি কি বিরুদ্ধ? অর্থাৎ যে স্থলে বীজাদির সহকারীতে অভাব প্রতিযোগিত্ব আছে সেই স্থলে তাহার অভাবের অপ্রতিযোগিত্বটি কি বিরুদ্ধ? ইহা দ্বিতীয় বিকল্পের অর্থ। অথবা যদি সহকারীর অভাব থাকিত তাহা হইলে সহকারীর অসম্মিলন হইতে পারিত, কিন্তু সহকারী থাকিলে সহকারীর অভাব থাকিতে পারে না; কারণ ভাবপদার্থ অভাবের প্রতিযোগী হয় না। ভাবের সহিত অভাবপ্রতিযোগিত্বের বিরোধ। ইহাই দ্বিতীয় বিকল্পের অর্থ।

"তদৈবেতি সহিতং বা" গ্রন্থে তৃতীয় বিকল্প বলিয়াছেন। এখানে 'তদৈবেতি সহিতং' এর সহিত পূর্বোক্ত অভাবপ্রতিযোগিত্বটির অন্বয় করিয়া অর্থ বুঝিতে হইবে। "তদৈবেতি সহিতমভাবপ্রতিযোগিত্বম্" অর্থাৎ যেই কালে বীজের সহকারী আছে, সেই কালে সেই-সহকারীতে অভাবপ্রতিযোগিত্বটি বিরুদ্ধ। একইকালে স্ব ও তাহার অভাব বিরুদ্ধ। ইহাই তৃতীয় বিকল্পের অর্থ। চতুর্থ বিকল্প বলিতেছেন—"তত্রৈবেতিসহিতম্ অভাবপ্রতিযোগিত্বং বিরুধ্যতে" উহার অর্থ—যেই দেশে প্রতিযোগী আছে, সেই দেশে তাহার অভাবটি বিরুদ্ধ।

ইহার পর পঞ্চম বিকল্প বলা হইয়াছে "উভয়সহিতং বা" এখানে অভাবপ্রতিযোগিত্বের অন্বয় করিয়া "বিরুধ্যতে" ইহার অন্বয় করিতে হইবে। মোট কথা—"উভয়সহিতম্ অভাবপ্রতিযোগিত্বং বিরুধ্যতে" এইরূপ আকারে পঞ্চম বিকল্পের স্বরূপ দাঁড়াইবে। উহার অর্থ হইতেছে—যেই দেশে যেই কালে প্রতিযোগী থাকে, সেই দেশে সেই কালে তাহার অভাবটি বিরুদ্ধ। দেশ ও কাল উভয়ঘটিত ভাবাভাবের বিরোধ।

এরপর ষষ্ঠবিকল্প বলিয়াছেন—"তথৈবেতি সহিতং বা" এখানেও "অভাবপ্রতিযোগিত্বং" এবং "বিরুধ্যতে"র অন্বয় করিয়া—"তথৈবেতি সহিতং অভাবপ্রতিযোগিত্বং বিরুধ্যতে বা" এইরূপ বিকল্পের আকার হইবে। "তথৈব" ইহার অর্থ সেই প্রকারেই। সুতরাং ষষ্ঠ-বিকল্পের অর্থ হইতেছে—যেই অবচ্ছেদে যেদেশে যেকালে প্রতিযোগী থাকে, সেইঅবচ্ছেদে সেইদেশে সেইকালে তাহার অভাবটি বিরুদ্ধ। এই ছয় প্রকার বিকল্প করিয়াছেন নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর। বীজাদি প্রধান কারণের সহিত সেই সহকারীর সম্বন্ধ এবং অসম্বন্ধরূপ বিরোধ থাকুক—বৌদ্ধ এইরূপ বিরোধের আপত্তি দিলে, নৈয়ায়িক ছয়টি বিকল্প করিলেন—একটি সহকারী বা সম্বন্ধী কি অপর সহকারী বা সম্বন্ধীর অভাবস্বরূপ বলিয়া বিরুদ্ধ (১) কিম্বা যেখানে অভাবের প্রতিযোগিত্ব সেইখানে অভাবের অপ্রতিযোগিত্ব বিরুদ্ধ (২) অথবা যেকালে অভাবপ্রতিযোগিত্ব সেইকালে অভাবটি বিরুদ্ধ (৩) কিম্বা যেদেশে অভাবপ্রতিযোগী সেইদেশে অভাব বিরুদ্ধ (৪) অথবা যেদেশে যেকালে অভাবপ্রতিযোগী, সেই দেশে সেই কালে তাহার অভাব বিরুদ্ধ (৫) কিম্বা যে অবচ্ছেদে যেদেশে যেকালে প্রতিযোগী সেই অবচ্ছেদে সেই দেশে, সেই কালে তাহার অভাব-বিরুদ্ধ (৬)? ॥ ৬০ ॥

ন প্রথমঃ, অনভ্যুপগমাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ, সৎকার্যপ্রতিষেধাৎ। ন তৃতীয়ঃ, প্রাক্‌প্রধ্বংসাভাবয়োর্ভাবসমানকালত্বানভ্যুপগমাৎ।

ন চতুর্থঃ, স হি ন তাবৎ স্থিতিযৌগপদ্যনিয়মেন সম্বন্ধিনোঃ, তদসিদ্ধেঃ। ইত এব তৎসিদ্ধাবিতরেতরাশ্রয়ত্বম্। নিয়মসিদ্ধৌ হি বিরোধসিদ্ধিস্তৎসিদ্ধৌ চ ভেদে সতি নিয়মসিদ্ধিরিতি। ন চান্যতস্তৎসিদ্ধিঃ, তদভাবাৎ, অনিয়তোপসর্পণাপসর্পণকারণপ্রযুক্তত্বাচ্চ সম্বন্ধাসম্বন্ধয়োঃ। নাপি বিনাশস্যাহেতুকত্বাদয়ং বিরোধোঽর্থাৎ সিধ্যতি, তস্যাপসিদ্ধেঃ। ধ্রুবভাবিত্বে তু বক্ষ্যামঃ। নাপি পঞ্চমঃ, ন হি তদৈব তত্রৈব স এব সহকার্যস্তি নাস্তি চেত্যভ্যুপগচ্ছামঃ ॥৬১॥

অনুবাদ :—প্রথম পক্ষ [একসম্বন্ধী অপরসম্বন্ধীর অভাব স্বরূপ বলিয়া যে বিরোধ] সঙ্গত নয়। যেহেতু তাহা [একসম্বন্ধী অপরসম্বন্ধীর অভাব স্বরূপ] স্বীকার করা হয় না। দ্বিতীয় পক্ষও ঠিক নয়। কারণ [বৌদ্ধমতেও] সৎকার্যবাদের নিষেধ করা হয়। তৃতীয় পক্ষও যুক্তিযুক্ত নয়। প্রাগভাব এবং প্রধ্বংসাভাবকে ভাবের [প্রতিযোগীর] সমানকালীন স্বীকার করা হয় না। চতুর্থ পক্ষও ঠিক নয়। যেহেতু সেই বিরোধ, সম্বন্ধিদ্বয়ের অবস্থানের যৌগপদ্যনিয়মবশত—ইহা বলা যায় না; কারণ ঐরূপ নিয়ম অসিদ্ধ। এই বিরোধবশত সেই যৌগপদ্যনিয়মসিদ্ধ হয়—ইহা বলিলে অন্যোন্যাশ্রয়দোষের আপত্তি হয়। যৌগপদ্যনিয়মসিদ্ধ হইলে, বিরোধসিদ্ধি; বিরোধ সিদ্ধ হইলে ভেদ সিদ্ধ হওয়ায় উক্ত নিয়মের সিদ্ধি। অন্য প্রমাণ হইতে স্থিতির যৌগপদ্য সিদ্ধ হয় না, যেহেতু অন্য প্রমাণ নাই। সম্বন্ধ ও অসম্বন্ধটি কারণের অনিয়ত আগমন এবং গমনপ্রযুক্ত। [প্রতিযোগিভিন্ন বিনাশের অন্য কারণ নাই বলিয়া] বিনাশের অন্য কারণ নাই বলিয়া এই বিরোধ [সহকারি সকলের স্থিতিযৌগপদ্য এবং অভাবরূপ বিরোধ] অর্থাৎ সিদ্ধ হয়—ইহা বলা যায় না। তাহাও [বিনাশের প্রতিযোগিভিন্নকারণ না থাকাও] অসিদ্ধ। ভাবপদার্থের বিনাশ ধ্রুবভাবী [অবশ্যম্ভাবী] —এই বিষয়ে [আমরা] বলিব। পঞ্চম পক্ষও ঠিক নয়। কারণ সেইকালেই সেইদেশেই সেই সহকারীই আছে আবার নাই—ইহা আমরা [নৈয়ায়িক], স্বীকার করি না ॥ ৬১ ॥

তাৎপর্য—পূর্বোক্ত ছয়টি বিকল্পের এক একটি খণ্ডন করিবার জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন প্রথমঃ, অনভ্যুপগাৎ" ইত্যাদি। অর্থাৎ একটি সম্বন্ধী অন্য সম্বন্ধীর অভাব স্বরূপ বলিয়া কোন এক সহকারী থাকিলে অন্য সহকারীর অভাব থাকিবে। এইভাবে

এক বীজরূপ কারণে সহকারীর সত্তা ও সহকারীর অভাবরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের অধ্যাস সম্ভব হওয়ায় বীজাদি কারণের সহিত সকল সহকারীর সম্মিলন সম্ভব নয়। অতএব বীজাদি পদার্থ ক্ষণিক, ক্ষণিক বলিয়া তাহার পক্ষে একক্ষণে যত সহকারীর মিলন সম্ভব তাহা হইতেই কার্যের [অঙ্কুরাদি কার্যের] উৎপত্তি সম্ভব হয়। বাস্তবিক পক্ষে এককক্ষণে অপর কোন পদার্থের সম্মিলন সম্ভব নয়, ক্ষণিক পদার্থগুলিমাত্র ভিন্ন ভিন্ন কার্য তত্তৎকালে উৎপাদন করে, বস্তুর স্থায়িত্ব অসিদ্ধ। এইভাবে যদি বৌদ্ধের ঐরূপ অভিপ্রায় অভিব্যক্ত হয়, তাহা হইলে, তাহার উত্তরে সিদ্ধান্তী বলিয়াছেন। "ন প্রথমঃ"। একটি সম্বন্ধী অপর সম্বন্ধীর অভাবস্বরূপ নহে, অথবা সংযোগ প্রভৃতি সম্বন্ধগুলি সংযোগী দ্রব্যে বিদ্যমান, সংযোগী হইতে উক্ত সংযোগাদি সম্বন্ধ অতিরিক্ত নয়। সংযোগী দ্রব্যে সংযোগ অনুগতরূপে জ্ঞাত হয়। এই সংযোগী পদার্থ যেক্ষণে উৎপন্ন হয় তাহার পরক্ষণেই অপর সংযোগী উৎপন্ন হয় ইহা অনুভূত হয় না। এই কারণে সংযোগীগুলিকে ক্ষণিক বলা যায় না। যাহাতে একক্ষণে এক সংযোগী দ্রব্য থাকিলে পরক্ষণে অপর সংযোগী উৎপন্ন হইবে—ইহা বলা যায় না। ক্ষণিকত্বই এখন পর্যন্ত সিদ্ধ হয় নাই। অনেক সংযোগীতে সংযোগ অনুগতরূপে জ্ঞাত হয় বলিয়া অনেক সংযোগী পদার্থ স্বীকার করিতে হইবে। তাহাতে এক সংযোগী অপর সংযোগীর অভাবস্বরূপ ইহা সিদ্ধ হইতে পারিবে না। ফলত সংযোগী প্রভৃতি হইতে তাহাদের অভাব অতিরিক্ত ইহাই সিদ্ধ হয়। সুতরাং এক সংযোগী অপর সংযোগীর অভাবস্বরূপ এই প্রথম পক্ষ সিদ্ধ হয় না।

দ্বিতীয় পক্ষও ঠিক নয়—ইহা "ন দ্বিতীয়ং, সৎকার্যপ্রতিষেধাৎ" গ্রন্থে বলিতেছেন। অর্থাৎ ভাব বস্তুতে অভাবের প্রতিযোগিত্ব বিরুদ্ধ এই কথা বৌদ্ধ বলিতে পারেন না। কারণ বৌদ্ধমতে অসৎ কার্যের উৎপত্তি স্বীকার করা হয়। উৎপত্তির পূর্বে কার্য অসৎ বলিয়া কার্যের অভাব থাকে; পরে অসতের উৎপত্তি হয়। সুতরাং ভাব বস্তু অভাবের প্রতিযোগী হইয়া থাকে—ইহা বৌদ্ধ স্বীকার করেন। বৌদ্ধ সৎকার্যবাদের নিষেধই করিয়া থাকেন। সৎকার্যবাদের নিষেধ করায় ভাববস্তুতে অভাবপ্রতিযোগিত্ব বৌদ্ধমতে বিরুদ্ধ নয়। নতুবা সাংখ্যমতে যেমন কার্যের উৎপত্তির পূর্বেও কার্য সৎ বলিয়া সতের অভাব স্বীকার করা হয় না; বৌদ্ধ যদি সেইরূপ সৎকার্যবাদ স্বীকার করেন, তাহা হইলে বৌদ্ধের সাংখ্যমতে প্রবেশ হওয়ায় বৌদ্ধের অপসিদ্ধান্তের আপত্তি হইয়া পড়িবে। তৃতীয় বিকল্পটি ও যুক্তিতে টিকে না—ইহা "ন তৃতীয়ঃ,······ত্বানভ্যুপগমাৎ।" গ্রন্থে বলিয়াছেন।

তৃতীয় বিকল্পে বলা হইয়াছিল একই কালে প্রতিযোগী ও তাহার অভাব বিরুদ্ধ। এই তৃতীয় বিকল্প ঠিক নয় এইজন্য যে যেই কালে প্রতিযোগী থাকে সেই কালে তাহার প্রাগভাব ও ধ্বংস স্বীকার করা হয় না। প্রাগভাব ও ধ্বংস প্রতিযোগীর কাল হইতে ভিন্ন কালে থাকে। আর অবচ্ছেদভেদে অত্যন্তাভাব এক কালে থাকিতে পারে। যেমন—যে কালে বীজের সহকারী থাকে সেই কালে সহকারীর প্রাগভাব বা ধ্বংস থাকে না, কিন্তু

অন্য কালে থাকে। আবার ক্ষেত্রাবচ্ছেদে একই কালে বীজের সহকারী থাকিলেও কুশূলাবচ্ছেদে সহকারীর অত্যন্তাভাব থাকিতে পারে। এইজন্য বীজ থাকিলেও সহকারীর সম্মিলন ও অসম্মিলন বিরুদ্ধ নহে। ইহার পর "ন চতুর্থ······বক্ষ্যামঃ" ইত্যাদি গ্রন্থে চতুর্থ বিকল্পের খণ্ডন করিয়াছেন। যেই দেশে প্রতিযোগী থাকে সেই দেশে তাহার অভাব থাকে না, সেই দেশে তাহার অভাব বিরুদ্ধ। এই চতুর্থ বিকল্পও ঠিক নয়। কারণ এই চতুর্থ বিরোধ-রূপ বিকল্পটির অভিপ্রায় বৌদ্ধমতে কি দাঁড়ায় তাহাই দেখা যাক্। বৌদ্ধ বলিতে পারেন যে—প্রতিযোগী এবং তাহার অভাব একদেশে বিরুদ্ধ। যেমন বীজের যে দেশে সহকারী থাকে সেই দেশে সহকারীর অভাব বিরুদ্ধ বলিয়া সহকারীর অভাব থাকিতে পারে না। সুতরাং বীজের দেশে একটি সহকারী থাকিলে অপর সব সহকারীও যুগপৎ থাকিবে। সহকারীর থাকা আর সহকারিসমূহের অভাব থাকা বিরুদ্ধ। এইজন্য সমস্ত সহকারী যুগপৎ অবস্থান করে এই কথা বলিতে হইবে। বৌদ্ধের এই কথার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"স হি ন তাবৎ স্থিতিযৌগপদ্যনিয়মেন, সম্বন্ধিনোঃ তদসিদ্ধেঃ", অর্থাৎ সম্বন্ধী বা সহকারীগুলির মধ্যে একটি সম্বন্ধী থাকিলে অপর সম্বন্ধী থাকিবেই এইরূপ সকল সম্বন্ধীর অবস্থানের যৌগপদ্য নিয়ম নাই। যদি একটি সম্বন্ধী থাকিলে অপর সম্বন্ধী থাকিবেই এইরূপ নিয়ম থাকিত, তাহা হইলে বীজের সকল সহকারী যুগপৎ থাকিত, তাহা হইলে সহকারীর সম্মিলন এবং সহকারীর অসম্মিলনের মধ্যে বিরোধ হইত। যেহেতু একটি সহকারী থাকিলে সকল সহকারীর থাকা এককালে নিয়মসিদ্ধ বলিয়া সহকারীর অসম্মিলন থাকিতে পারে না। কিন্তু এই নিয়ম অর্থাৎ সম্বন্ধী বা সহকারী সকলের যুগপৎ থাকারূপ নিয়ম অসিদ্ধ। যদি বলা হয় যে সম্বন্ধী সকলের যুগপৎ থাকা এবং না থাকা বিরুদ্ধ; এই বিরোধবশত সম্বন্ধীগুলির যুগপৎ অবস্থানের নিয়ম সিদ্ধ হইবে। তাহার উত্তরে বলা হইয়াছে—"ইত এব······নিয়মসিদ্ধিরিতি", অর্থাৎ এই বিরোধ বশত উক্ত নিয়ম সিদ্ধ হইলে অন্যোন্যাশ্রয়-দোষের আপত্তি হইয়া পড়ে। কারণ সম্বন্ধগুলির যুগপৎ অবস্থানরূপ নিয়মসিদ্ধ হইলে তাহার অবস্থান ও অনবস্থানের বিরোধ সিদ্ধ হয়। আর বিরোধ সিদ্ধ হইলে ভেদ সিদ্ধ হয় অর্থাৎ সম্বন্ধীর সম্বন্ধ ও অসম্বন্ধ রূপ বিরুদ্ধ ধর্মের অধ্যাস বশত সম্বন্ধীর ভেদ সিদ্ধ হয়। পূর্বেই দেখান হইয়াছে যে একসম্বন্ধী থাকিলে অপর সম্বন্ধীও থাকিবে, অপর সম্বন্ধীর অভাব থাকিতে পারে না। অপর সম্বন্ধীর অভাব বিরুদ্ধ। তাহাতে ফলত ইহা সিদ্ধ হয় যে—সম্বন্ধী বা ধর্মীর সম্বন্ধ এবং অসম্বন্ধ বিরুদ্ধ। এখন এই সম্বন্ধ ও অসম্বন্ধ বিরুদ্ধ হইলে বলিতে হইবে যে সম্বন্ধের ধর্মী ভিন্ন, আর অসম্বন্ধের ধর্মী ভিন্ন। এইভাবে ধর্মীর ভেদ বিরোধবশত সিদ্ধ হইতেছে। আবার ধর্মীর ভেদ সিদ্ধ হইলে উক্ত নিয়ম অর্থাৎ সম্বন্ধীসকলের যুগপৎ অবস্থান নিয়ম সিদ্ধ হয়। যদিও এস্থলে চক্রকদোষ আছে। তথাপি চক্রকেও অন্যোন্যাশ্রয়ত্ব দোষ থাকে। দুই পদার্থের মধ্যে পরস্পর পরস্পরের অপেক্ষা থাকিলে অন্যোন্যাশ্রয় হয়। তিনটির মধ্যে পরস্পর অপেক্ষা থাকিলে

চক্রকদোষ হয়। তিনটির পরস্পর অপেক্ষাস্থলে দুইটীর পরস্পর অপেক্ষা থাকিতে পারে বলিয়া অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ বলা অসঙ্গত হয় না। প্রকৃত স্থলে নিয়ম, বিরোধ ও ভেদ এই তিনের মধ্যে পরস্পর অপেক্ষা থাকায় চক্রকদোষ আছে, সুতরাং অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষও আছে—ইহাই অভিপ্রায়।

এরপর একটি আশঙ্কা উঠাইয়া তাহার খণ্ডন "ন চ······তদভাবাৎ" গ্রন্থে করা হইয়াছে। অভিপ্রায় এই যে আচ্ছা—সম্বন্ধীর সম্বন্ধ ও অসম্বন্ধে বিরোধবশত সম্বন্ধীগুলির যুগপৎ অবস্থানরূপ নিয়ম না হয় সিদ্ধ না হউক। অন্য কোন প্রমাণ হইতে উক্তনিয়ম সিদ্ধ হইবে। এই আশঙ্কার উত্তরে বলা হইয়াছে—অন্য কোন প্রমাণ নাই যাহা হইতে উক্ত নিয়ম সিদ্ধ হইতে পারে। এরপর বৌদ্ধ বলিতে পারেন যে—আচ্ছা, সহকারিগুলি বা সম্বন্ধিগুলি যুগপৎ অবস্থিত হয়—এইরূপ নিয়ম নাই—ইহা তোমরা [নৈয়ায়িকেরা] বলিতেছ। এখন জিজ্ঞাস্য এই যে সম্বন্ধী সকলই হউক বা সহকারিসকলই হউক তাহাদের যৌগপদ্য নিয়ম নাই কেন অর্থাৎ তাহারা যুগপৎ থাকে না কেন? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক—"অনিয়তোপসর্পণা······ সম্বন্ধাসম্বন্ধয়োঃ" এই কথা বলিয়াছেন। এক একটি সহকারীর কারণের উপসর্পণ—উপস্থিতি, অপসর্পণ—অনুপস্থিতি অনিয়ত। এই অনিয়মবশত সম্বন্ধ ও অসম্বন্ধ ঘটিয়া থাকে। অর্থাৎ যখন সে সহকারী বা সম্বন্ধীর কারণ উপস্থিত হয় তখন সেই সহকারী বা সম্বন্ধীর সম্বন্ধ হয়, আর যে সহকারীর বা সম্বন্ধীর কারণ উপস্থিত হয় না তখন তাহার অসম্বন্ধ ঘটিয়া থাকে। এইভাবে সম্বন্ধ ও অসম্বন্ধটি তাহাদের কারণের অনিয়ত উপস্থিতি ও অনুপস্থিতি প্রযুক্ত। অতএব সম্বন্ধ ও অসম্বন্ধ বিরুদ্ধ নয় ইহা বলাই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায়। এখানে বৌদ্ধ আর একটি আশঙ্কা করেন। যথা:—কোন বস্তু উৎপন্ন হওয়ার পর, সেই বস্তু ব্যতীত তাহার ধ্বংসের প্রতি অন্য কোন কারণ নাই; ধ্বংসের প্রতিযোগীই ধ্বংসের একমাত্র কারণ, ধ্বংস অন্য কাহাকে অপেক্ষা করে না। এইরূপ হইলে বস্তু উৎপন্ন হইবার পরক্ষণেই তাহার বিনাশ অবশ্যম্ভাবী, যেহেতু সেই প্রতিযোগী মাত্র কারণ। সুতরাং বীজাদিই হউক বা সহকারীই হউক, উৎপত্তির পরক্ষণেই তাহাদের ধ্বংস যখন অবশ্যম্ভাবী তখন একটি বস্তুর এককালে সম্বন্ধ অন্যকালে অসম্বন্ধ—ইহা হইতে পারে না। কাজেই বলিতে হইবে যে সহকারীর সম্বন্ধ ও অসম্বন্ধটি বিরুদ্ধ। এইভাবে সম্বন্ধ ও অসম্বন্ধের বিরোধটি অর্থাৎ সিদ্ধ হইয়া থাকে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তস্যাপ্যসিদ্ধেঃ" অর্থাৎ ভাববস্তুর বিনাশ অকারণক—প্রতিযোগিভিন্ন কারণশূন্য—ইহা অসিদ্ধ। প্রতিযোগী ব্যতীত দণ্ডপ্রভৃতি ঘটের বিনাশের কারণ দেখা যায় বলিয়া প্রতিযোগীর উৎপত্তির পরক্ষণেই প্রতিযোগীর বিনাশ অসিদ্ধ। আর যদি বৌদ্ধ বলেন—যাহা যে বস্তুর ধ্রুবভাবী অর্থাৎ অবশ্যম্ভাবী তাহা সেই বস্তুর উৎপত্তির···পরক্ষণেই সংঘটিত হয়। যেমন বৌদ্ধ মতে সমর্থ বস্তু উৎপত্তির পরক্ষণেই তাহার কার্য উৎপাদন করে। ন্যায় মতে ঘটাদি দ্রব্যের উৎপত্তির পরক্ষণেই ঘটাদিতে রূপ, পরিমাণ প্রভৃতি উৎপন্ন হয়। এইরূপ

ব্যাপ্তিবশত ভাববস্তুর বিনাশ অবশ্যম্ভাবী বলিয়া, ভাববস্তুর উৎপত্তির পরক্ষণেই তাহার বিনাশ সিদ্ধ হইয়া যায়। তাহাতে ভাববস্তুর ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয়। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন—"ধ্রুবভাবিত্বে তু বক্ষ্যামঃ।" অর্থাৎ ভাববস্তুর বিনাশ ধ্রুবভাবী বা অকারণক কিনা এই বিষয়ে আমরা পরে উত্তর দিব। এইভাবে চতুর্থ বিকল্প খণ্ডন করিয়া নৈয়ায়িক "নাপি পঞ্চমঃ।······অভ্যুপগচ্ছামঃ।" ইত্যাদি গ্রন্থে পঞ্চম বিকল্প খণ্ডন করিয়াছেন। পঞ্চম বিকল্পটিতে বলা হইয়াছিল—যেই দেশে যেই কালে প্রতিযোগী থাকে সেই দেশে সেই কালে তাহার অভাব থাকে না, তাহার অভাবটি বিরুদ্ধ। এই পঞ্চম বিকল্প যুক্তিযুক্ত নয়। কারণ নৈয়ায়িক বলিতেছেন—আমরা যদি স্বীকার করিতাম যে যেই দেশে যেই কালে প্রতিযোগী থাকে, সেই দেশে সেই কালে তাহার অভাব থাকে, তাহা হইলে আমাদের উপর বৌদ্ধের উক্তরূপে প্রতিযোগী ও তাহার অভাবের বিরোধের আপত্তি দেওয়া সঙ্গত হইত। কিন্তু আমরা উহা স্বীকার করি না অর্থাৎ যেই দেশে যেই কালে প্রতিযোগী থাকে সেই দেশে সেই কালে তাহার অভাব থাকে—ইহা আমরাও স্বীকার করি না। সুতরাং "উভয়সহিতং বা" এই পক্ষ আমরা স্বীকার করি না বলিয়াই খণ্ডিত হইয়া গেল ॥৬১॥

ননু সমবধানং নাম সহকারিণাং ধর্মঃ সংযোগো ভবদ্ভিরিষ্যতে, স চ তেভ্যো ব্যতিরিক্তোঽব্যাপ্যবৃত্তিশ্চেত্যপি। তথাচ স এব তদেব তত্রৈবাস্তি নাস্তি চেতি। অনতিরেকে স্থির-বাদিনো ব্যস্তান্যপি বীজবারিধরণিধামাণি তান্যেবেতি তেভ্যোঽপি কার্যোৎপত্তিপ্রসঙ্গঃ। ব্যাপ্যবৃত্তিত্বে সর্বত্র রক্তাদি-বিভ্রমঃ শব্দাদিকার্যোৎপত্তিপ্রসঙ্গশ্চ। তস্মাদসংযুক্তেভ্যোঽন্য এব সংযুক্তস্বভাবাঃ পরমাণবো জাতা ইত্যেব ন্যায়ঃ। নৈতদেবম্। ক্ষণিকপরমাণাবপ্যস্য বিরোধস্য দুর্বারত্বাৎ। তথাহি পূর্ব-দিগবস্থিতঃ পরমাণুর্যথা পরদিগবস্থিতেন পরমাণুনাঽপরদিগব-চ্ছেদেনাবৃতরূপ উৎপন্নঃ, তথৈব কিং পূর্বদিগবচ্ছেদেনাপি, ন বা, উভয়থা বা। আদ্যে উভয়তোঽপ্যনুপলব্ধি প্রসঙ্গঃ। দ্বিতীয়ে তু উভয়তোঽপ্যুপলম্ভাপত্তিঃ। তৃতীয়ে পুনঃ, স এব দুরাত্মা বিরোধঃ, স এব তেনৈব তদেবাবৃতোঽনাবৃতশ্চেতি। প্রকার-ভেদমুপাদায়াবিরোধ ইতি চেৎ, কঃ পুনরসৌ দিগন্তরাবচ্ছেদঃ? যদি হি যদ্দিগবচ্ছেদেনৈব সংযুক্তস্তদ্দিগবচ্ছেদেনৈবাসংযুক্তোঽপি, ততো বিরোধঃ স্যাৎ। ইহ তু নৈবমিতি চেৎ, হন্ত! সংযোগ-

সংযোগিনোর্ভেদপক্ষেঽপি যদ্যয়ং সিদ্ধান্তবৃত্তান্তঃ স্যাৎ, কীদৃশো দোষ ইতি। এতেন ব্যতিরেকপক্ষোঽপি নিরস্তঃ।।৬২।।

অনুবাদ—[পূর্বপক্ষ] আপনারা [সহকারীর] সমবধান বলিতে সহকারী সকলের ধর্ম অথবা সংযোগ স্বীকার করেন। সেই ধর্ম বা সংযোগ সহকারী হইতে ভিন্ন এবং অব্যাপ্যবৃত্তি ইহাও আপনারা স্বীকার করেন। তাহা হইলে সেই [সহকারীর সমবধান রূপ ধর্ম বা সংযোগ] ধর্ম বা সংযোগই সেই দেশেই সেই কালেই আছে এবং নাই। সেই ধর্ম বা সংযোগ সহকারী হইতে অভিন্ন হইলে [বস্তুর] স্থিরত্ববাদিমতে পৃথক্ পৃথক্ বীজ, জল, পৃথিবী, তেজঃ প্রভৃতি তাহারাই [সমষ্টিভূত সহকারিস্বরূপই] সুতরাং সেই পৃথক্ পৃথক্ সহকারী হইতেও কার্যের উৎপত্তির আপত্তি হয়। [সেই সহকারিসমূহের ধর্ম বা সংযোগ] ব্যাপ্যবৃত্তি হইলে সর্বত্র [বস্ত্রাদির শুক্লভাগেও] রক্তত্ব প্রভৃতির ভ্রম হইবে এবং সর্বত্র [আকাশে] শব্দাদিকার্যোৎপত্তির প্রসঙ্গ হইবে। অতএব অসংযুক্ত হইতে ভিন্ন সংযুক্তস্বভাব পরমাণু সকল উৎপন্ন হয়—ইহা বলাই প্রশস্ততর। [সিদ্ধান্তীর খণ্ডন] না এইরূপ নয়। ক্ষণিক পরমাণুতেও [ক্ষণিক পরমাণু স্বীকার করিলেও] এই বিরোধ বারণ করা যায় না। যেমন—পূর্বদিকে অবস্থিত পরমাণু যেরূপ অপরদিকে [পশ্চিম দিকে] অবস্থিত পরমাণুর দ্বারা অপরদিগবচ্ছেদে [অপরদিকে] আবৃত হইয়া উৎপন্ন হয়, সেইরূপ পূর্বদিকেও কি আবৃত হইয়া উৎপন্ন হয়, অথবা আবৃত হয় না, কিম্বা উভয় প্রকারে [কোন দিকে আবৃত, কোন দিকে অনাবৃত] ? প্রথম পক্ষে—উভয় দিকে [পরমাণুর] অনুপলব্ধির প্রসঙ্গ হয়। দ্বিতীয় পক্ষে—উভয় দিকেও উপলব্ধির প্রসঙ্গ হয়। তৃতীয় পক্ষে সেই দুষ্টস্বভাব বিরোধ [আবির্ভূত হয়]। সেই বস্তুই সেই রূপেই [তদবচ্ছেদে] সেই কালেই আবৃত ও অনাবৃত [এইরূপ বিরোধ] হয়। [পূর্বপক্ষ] অন্য প্রকার অবলম্বন করিয়া অবিরোধ হইবে। [সিদ্ধান্তীর প্রশ্ন] কি সেই অবিরোধ ? [বৌদ্ধের উত্তর] অন্যদিকের অবচ্ছেদ। যদি যেই দিগবচ্ছেদে [যেই দিকে] সংযুক্ত, সেই দিগবচ্ছেদেই [সেই দিকে] অসংযুক্ত হইত তাহা হইলে বিরোধ হইত। কিন্তু এখানে [পরমাণুর উৎপত্তিতে] সেইরূপ নয়। [নৈয়ায়িকের কর্তৃক খণ্ডন] আহাঃ—তাহা হইলে সংযোগ ও সংযোগীর ভেদ পক্ষেও যদি এই সিদ্ধান্ত সংবাদ [অবচ্ছেদ ভেদে ভাব ও অভাব সিদ্ধান্ত] হয়, তাহাতে কিরূপ দোষ হয়। ইহার দ্বারা (ব্যাপ্তির অভাব দ্বারা) [স্থির বস্তুর সত্ত্বের] অভাব পক্ষও খণ্ডিত হইল ॥৬২॥

তাৎপর্য—পূর্বোক্তরূপে পাঁচটি বিকল্প খণ্ডন করিয়া নৈয়ায়িক ষষ্ঠ বিকল্প খণ্ডন করিবার জন্য প্রতিবন্দিমুখে "নমু সমবধানং……জ্যায়ঃ" ইত্যাদি গ্রন্থে আশঙ্কা করিতেছেন। আশঙ্কা যে ভাবে হয় সেই ভাবে উত্তরকে প্রতিবন্দিতা বলে। "চোদ্যস্য পরিহারে চ সাম্যং হি প্রতিবন্দিতা" অর্থাৎ পূর্বপক্ষী কোন একটি আশঙ্কা করিল, উত্তরবাদী পূর্বপক্ষীর আশঙ্কাকে সোজাসুজি খণ্ডন না করিয়া, পূর্বপক্ষীর উপর উন্টা এক আশঙ্কা করিল। তাহাতে পরিণামে পূর্বপক্ষী নিরস্ত হয়। এইভাবে উত্তর দেওয়াকে প্রতিবন্দিতা বলে। যিনি উত্তর দেন তাঁহাকে প্রতিবন্দী বলে। নৈয়ায়িক বলিয়াছেন, বস্তু স্থায়ী হইলেও যখন সহকারিসমূহের সম্মিলন হয় তখন কার্য উৎপন্ন হয়, আর যখন সহকারিসমূহের সম্মিলন হয় না, তখন কার্য হয় না। এইজন্য বস্তু মাত্রের ক্ষণিকতা সিদ্ধ হয় না। ইহার উপরে বৌদ্ধ বলিতেছেন। দেখ! তোমরা [নৈয়ায়িকরা] সহকারীর সংযোগরূপ ধর্মকে সহকারীর সম্মিলন বল। আর সেই সংযোগ সহকারী হইতে ভিন্ন এবং অব্যাপ্যবৃত্তি ইহাও তোমরা স্বীকার কর। এইভাবে শব্দ এবং জ্ঞান প্রভৃতিও তোমাদের মতে অব্যাপ্যবৃত্তি। সংযোগ যেই দেশে যেই কালে থাকে, সেই দেশে সেই কালে তাহার অভাবও থাকে—ইহা নৈয়ায়িকের স্বীকৃত। তাহা হইলে সহকারীর সমবধানরূপ সংযোগ যেই দেশে যেই কালে থাকে, সেই দেশে সেই কালেই তাহার অভাবও থাকে বলিয়া, একই কালে সহকারীর সমবধান এবং অসমবধান আছে ইহা তোমাদের নৈয়ায়িকদের স্বীকার করিতে হইবে। ইহা স্বীকার করিলে নৈয়ায়িকের অপসিদ্ধান্তাপত্তি হয়। কারণ নৈয়ায়িক পূর্বে বলিয়াছিলেন, সেই বস্তু সেই দেশে সেই কালে থাকে আবার থাকে না—ইহা আমরা স্বীকার করি না অর্থাৎ সমান দেশও সমান কালে ভাবাভাব বিরুদ্ধ। ইহাই নৈয়ায়িকের প্রতি বৌদ্ধের আশঙ্কার অভিপ্রায়। নৈয়ায়িক যদি সহকারীর ধর্ম, সংযোগকে সহকারী হইতে অভিন্ন বলেন—তাহা হইলে বৌদ্ধ তাহার উপর—"অনতিরেকে……কার্যোৎপত্তি প্রসঙ্গঃ" ইত্যাদি গ্রন্থে দোষ দিয়াছেন। অভিপ্রায় এই যে সহকারীর সম্মিলনরূপ সংযোগ সহকারী হইতে অভিন্ন বলিলে স্থিরবাদী নৈয়ায়িকের মতে বীজ, জল, মাটী, রৌদ্র প্রভৃতি পৃথক্ পৃথক্ সহকারীই সহকারীর সম্মিলন—ইহা সিদ্ধ হইয়া যায় বলিয়া সেই পৃথক্ পৃথক্ বীজ, জল, মাটী প্রভৃতি হইতে অঙ্কুরাদি কার্যের উৎপত্তির আপত্তি হইয়া পড়ে। অথচ নৈয়ায়িক পৃথক্ পৃথক্ এক একটি কারণ হইতে অভিমত অঙ্কুরাদি কার্যের উৎপত্তি স্বীকার করেন না। সংযোগাদিরূপ সহকারীর সম্মিলনকে অব্যাপ্যবৃত্তি স্বীকার করিলে পূর্বোক্ত দোষ হয়, কিন্তু ব্যাপ্যবৃত্তি স্বীকার করিলে আর ঐ দোষ হয় না বলিয়া নৈয়ায়িক উক্ত সংযোগাদিস্বরূপ সহকারীর সম্মিলনকে ব্যাপ্যবৃত্তি স্বীকার করেন—তাহা হইলে বৌদ্ধ তাহার উপর "ব্যাপ্যবৃত্তিত্বে চ……প্রসঙ্গশ্চ" গ্রন্থে দোষ দিতেছেন। অর্থাৎ সংযোগ যদি ব্যাপ্যবৃত্তি হয় তাহা হইলে যে বস্ত্রের কতকগুলি সুতা লাল আর কতকগুলি সুতা সাদা, সেই বস্ত্রে লাল সুতার সংযোগ সাদা স্থলেও

আছে বলিয়া—ঐ বস্ত্র সর্বত্র লাল বলিয়া ভ্রম হইবে এবং আকাশে একটি শব্দ উৎপন্ন হইলে আকাশের সর্বত্র সেই শব্দের উৎপত্তির প্রসঙ্গ হইবে। অথচ নৈয়ায়িক আকাশের সর্বত্র শব্দোৎপত্তি স্বীকার করেন না। এইভাবে বৌদ্ধ নৈয়ায়িকের উপর দোষপ্রদান করিয়া বলিতেছেন—"তস্মাৎ……জ্যায়ঃ" ইত্যাদি। অর্থাৎ স্থিরবাদে পূর্বোক্ত দোষ হয় বলিয়া, স্থায়ী বস্তু এবং অবয়ব হইতে পৃথক স্থায়ী অবয়বী উৎপন্ন হয়—ইহা বলা চলিবে না। কিন্তু বলিতে হইবে এই যে—ক্ষণিক পরমাণুগুলি, একটির পর একটি উৎপন্ন হইয়া ঘট, বস্ত্র প্রভৃতিরূপে সংযুক্ত পরমাণু স্বভাবে উৎপন্ন হয়। অবিরলভাবে অসংযুক্ত পরমাণুগুলি উৎপন্ন হওয়ায় সংযুক্ত বলিয়া ঘট, পট বলিয়া মনে হয়। এইরূপ বলাই যুক্তিযুক্ত।

বৌদ্ধের এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক "নৈতদেবং" ইত্যাদি গ্রন্থে তাহার খণ্ডন করিতেছেন। নৈয়ায়িক প্রতিবন্দিমুখে বৌদ্ধকে উত্তর দিতেছেন। অর্থাৎ বৌদ্ধের পূর্বোক্ত আশঙ্কা যুক্তিযুক্ত নহে। যেহেতু তোমরা [বৌদ্ধেরা] ক্ষণিক পরমাণু স্বীকার কর। সেই ক্ষণিক পরমাণু স্বীকার করিলেও তোমাদের মতেও [বৌদ্ধদের মতেও] বিরোধ থাকিয়া যায়, বিরোধ বারণ করা যায় না। কিরূপে বিরোধ থাকে?—এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক "তথাহি……অনাবৃতশ্চেতি" গ্রন্থ বলিয়াছেন। অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন—দেখ! তোমরা বৌদ্ধেরা বল পুর্ব পশ্চিম, উত্তর, দক্ষিণ ইত্যাদি দিকে এক একটি পরমাণু অপর পরমাণুর সহিত সংযুক্ত হইয়া উৎপন্ন হয়। এখন প্রশ্ন এই যে—পূর্বদিগবচ্ছেদে অবস্থিত পরমাণু পশ্চিমদিগবচ্ছেদে পরমাণুর দ্বারা আবৃত হইয়া যেমন উৎপন্ন হয়, সেইরূপ কি পুর্বদিগবচ্ছেদেও আবৃত হইয়া উৎপন্ন হয় অর্থাৎ উভয়দিকে পরমাণু আবৃতস্বভাবে উৎপন্ন হয়, (১) কিম্বা হয় না অর্থাৎ পুর্বদিগবচ্ছেদে পুর্বদিকের পরমাণু অনাবৃত এবং পশ্চিমদিগবচ্ছেদেও অনাবৃত—উভয়দিকে অনাবৃত স্বভাব। (২) অথবা উভয়প্রকারে অর্থাৎ একদিকে আবৃত অন্যদিকে অনাবৃত? (৩) প্রথম পক্ষ স্বীকার করিলে অর্থাৎ উভয়দিকে আবৃত হইয়া পরমাণু উৎপন্ন হয়—ইহা স্বীকার করিলে উভয়দিকে আবৃত থাকায় উভয় দিকেই সংযুক্ত পরমাণুর অনুপলব্ধির আপত্তি হইবে। আর দ্বিতীয় পক্ষ অর্থাৎ উভয়দিকে পরমাণু অনাবৃত স্বভাব—স্বীকার করিলে উভয়দিকে পরমাণুর উপলব্ধির প্রসঙ্গ হইবে। অথচ একই কালে উভয়দিকে পরমাণুর উপলব্ধি হয় না। তৃতীয় পক্ষ অর্থাৎ একদিকে আবৃত অন্যদিকে অনাবৃত ইহা স্বীকার করিলে একই পরমাণুর একইকালে আবৃতত্ব ও অনাবৃতত্ব রূপ বিরোধ বৌদ্ধমতেও দুর্বার হইয়া পড়ে। সেই একই বস্তু সেই রূপে সেই কালেই আবৃত আবার অনাবৃত—এইভাবে বিরোধ প্রসঙ্গ হয়। নৈয়ায়িককর্তৃক বৌদ্ধের উপর এইরূপ দোষ প্রদত্ত হইলে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"প্রকারভেদম্……চেৎ।" অর্থাৎ অন্য প্রকারে উক্তবিরোধ পরিহার করিব। একই কালে একই পরমাণু আবৃত এবং অনাবৃত—এইরূপ বিরোধটি অন্যপ্রকার অবলম্বন করিয়া বারণ করিব। ইহাই বৌদ্ধের উক্তির অভিপ্রায়।

বৌদ্ধের এই কথার উত্তরে নৈয়ায়িক জিজ্ঞাসা করিতেছেন—"কঃ পুনরসৌ" অর্থাৎ তোমার [বৌদ্ধের] সেই প্রকারভেদটি কি? যাহার দ্বারা বিরোধ পরিহার হয়। নৈয়ায়িকের উক্ত প্রশ্নের উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"দিগন্তরাবচ্ছেদঃ......ইতি চেৎ।" অর্থাৎ অন্যদিকের দ্বারা অবচ্ছেদ—সেই প্রকারভেদ। একটি পরমাণু যেই দিগবচ্ছেদে অর্থাৎ যেই দিকেই সংযুক্ত, যদি সেই দিগবচ্ছেদেই অসংযুক্ত হইত তাহা হইলে বিরোধ হইত। কিন্তু তাহা নয়, যেই দিকের দ্বারা অবচ্ছিন্ন [বিশেষিত] হইয়া পরমাণু সংযুক্ত হয়, সেই দিকের দ্বারা অবচ্ছিন্ন হইয়া সেই পরমাণু অসংযুক্ত হয় না, কিন্তু অন্যদিগবচ্ছেদে ঐ পরমাণু অসংযুক্ত। সুতরাং বিরোধ কোথায়? বৌদ্ধের এই কথার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছে—"হন্ত! সংযোগ সংযোগিনো......দোষ ইতি।" অর্থাৎ বৌদ্ধ যদি অবচ্ছেদ [বিশেষক] ভেদে বস্তুর এককালে থাকা না থাকা প্রভৃতি বিরোধ পরিহার করেন, তাহা হইলে আমরাও সহকারী প্রভৃতি সংযোগী এবং সংযোগের ভেদ পক্ষেও উক্ত অবচ্ছেদভেদ অবলম্বন করিয়া [সিদ্ধান্ত-বৃত্তান্তঃ] অর্থাৎ সিদ্ধান্তের কথা বলিব। যেমন কাপড়ের দশা [বস্ত্রপ্রান্তভাগ] অবচ্ছেদে রক্ত বস্তুর সংযোগ আছে আর আঁচল অবচ্ছেদে আঁচলের দিকে রক্ত বস্তুর সংযোগের অভাব আছে বলিয়া একই বস্ত্রে একই কালে রক্তত্ব ও অরক্তত্বের বোধ হইতে পারে। এইভাবে অবচ্ছেদভেদে রক্তত্ব অরক্তত্ব ধর্মদ্বয় বিরুদ্ধ নয়—ইহাই বলিব। ইহাতে দোষ কি? সুতরাং বস্তু স্থির হইলেও সহকারীর সম্মিলন ও অসম্মিলন বশত একই বস্তু কার্য করে এবং করে না ইহা সিদ্ধ হইল। এইভাবে স্থায়ী বস্তুর সত্তা সাধন করিয়া নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"এতেন ব্যতিরেকপক্ষোঽপি নিরস্তঃ"। এতেন—ইহার অর্থ যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক—এইরূপ অন্বয়-ব্যাপ্তির খণ্ডনের দ্বারা। নৈয়ায়িক এই গ্রন্থের প্রথম হইতে এতদূর পর্যন্ত যে যুক্তি দেখাইয়াছেন—তাহাতে বৌদ্ধের সত্তা হেতুতে ক্ষণিকত্ব সাধ্যের অন্বয়ব্যাপ্তি খণ্ডিত হইয়াছে। ঐ অন্বয়ব্যাপ্তি খণ্ডনের দ্বারা ব্যতিরেকপক্ষ অর্থাৎ যাহা ক্ষণিক নয় তাহা সৎ নয়, যেমন শশশৃঙ্গ—এইরূপ বৌদ্ধের ব্যতিরেক ব্যাপ্তিরও খণ্ডন হইয়া গেল। কারণ বৌদ্ধ কেবলান্বয়ী পদার্থ স্বীকার করেন না। কেবলান্বয়ীতে ব্যতিরেকব্যাপ্তি থাকে না। বৌদ্ধ যখন কেবলান্বয়ী স্বীকার করেন না, তখন যেখানে অন্বয়ব্যাপ্তি থাকে, সেখানে ব্যতিরেক ব্যাপ্তিও থাকে। ব্যতিরেক ব্যাপ্তি থাকিলে অন্বয়ব্যাপ্তি থাকিবেই, অন্বয় ব্যাপ্তিটি ব্যাপক, ব্যতিরেক ব্যাপ্তি ব্যাপ্য। এখন যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক ইত্যাদিরূপে অন্বয়ব্যাপ্তি খণ্ডিত হইয়া যাওয়ায় অন্বয় ব্যাপ্তির ব্যাপ্য ব্যতিরেকব্যাপ্তিও খণ্ডিত হইয়া গেল। সুতরাং স্থায়ী বস্তু ক্ষণিক না হইলেও অসৎ হইবে না। কিন্তু স্থায়ী বস্তুরও সত্তা সিদ্ধ হইবে ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥৬২॥

অধিকঞ্চ তত্রাশ্রয়হেতুদৃষ্টান্তসিদ্ধৌ প্রমাণাভাবঃ। অবস্তুনি প্রমাণাপ্রবৃত্তেঃ। প্রমাণপ্রবৃত্তাবলীকত্বানুপপত্তেঃ, এবং তর্হ্য-ব্যবহারে স্ববচনবিরোধঃ স্যাদিতি চেৎ, তৎ কিং স্ববচন-

বিরোধেন তেষু প্রমাণমুপদর্শিতং ভবেৎ,[১] ব্যবহারনিষেধ-ব্যবহারোঽপি বা খণ্ডিতঃ স্যাৎ, অপ্রামাণিকোঽয়ং ব্যবহারোঽবশ্যাভ্যুপগন্তব্য ইতি বা ভবেৎ ॥৬৩॥

অনুবাদ—সেই ব্যতিরেক ব্যাপ্তিতে আশ্রয়, হেতু ও দৃষ্টান্তসিদ্ধিবিষয়ে প্রমাণের অভাবরূপ অধিক [দোষ] আছে। অবস্তুতে [শশশৃঙ্গাদিতে] প্রমাণের প্রবৃত্তি হয় না। [অবস্তুতে] প্রমাণের প্রবৃত্তি হইলে [শশশৃঙ্গাদির] অলীকত্বের অনুপপত্তি হইয়া পড়ে। [বৌদ্ধের আশঙ্কা] এইরূপ প্রমাণসিদ্ধ পদার্থে ব্যবহার হইলে নিজের বাক্যের [অলীকে কোন ব্যবহার হয় না—এইরূপ বাক্যের] বিরোধ হয়। [নৈয়ায়িকের বিকল্প] তাহা হইলে কি নিজের বাক্যের বিরোধ দ্বারা সেই অলীকসমূহে প্রমাণ দেখান হইল ? (১) অথবা ব্যবহারেই নিষেধ-ব্যবহার ও খণ্ডিত হইল (২) ? কিম্বা এই অপ্রামাণিক ব্যবহার অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে—ইহা দেখান হইল (৩) ॥৬৩॥

তাৎপর্য—যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক এইরূপ অন্বয় ব্যাপ্তিতে যে সব দোষ আছে, যাহা ক্ষণিক নয় তাহা অসৎ এইরূপ ব্যতিরেক ব্যাপ্তিতে অন্বয়ব্যাপ্তি অপেক্ষা অধিক দোষ আছে—ইহা নৈয়ায়িক “অধিকশ্চ তত্র” ইত্যাদি গ্রন্থে বলিতেছেন। অক্ষণিক অসৎ যেহেতু অক্ষণিক ক্রমে বা যুগপৎ অর্থক্রিয়াশূন্য যেমন কূর্মরোম, এইরূপ অনুমানে বৌদ্ধমতে অক্ষণিক বস্তু অসিদ্ধ বলিয়া আশ্রয়াসিদ্ধিদোষ আছে। আশ্রয় হইতেছে পক্ষ; যাঁহারা সংশয়কে পক্ষতা বলেন তাঁহাদের মতে কূর্মরোমাদি অসৎ কিনা এইরূপ সংশয় না হওয়ায় পক্ষতা নাই। আর যাঁহাদের মতে সিষাধয়িষা অর্থাৎ অনুমান করিবার ইচ্ছা বা তাদৃশ ইচ্ছার অভাববিশিষ্ট সিদ্ধির অভাব পক্ষতা তাঁহাদের মতেও কূর্মরোমাদিতে অসত্ত্বের অনুমান করিবার ইচ্ছা না থাকায় পক্ষতা নাই। পক্ষতা না থাকিলে পক্ষ বা আশ্রয় অসিদ্ধ। হেত্বসিদ্ধি দোষও উক্ত অনুমানে আছে। যাহাতে ব্যাপ্তি এবং পক্ষধর্মতা থাকে তাহাতে হেতুত্ব থাকে। অসত্তার ব্যাপ্তি ক্রমে কার্যকারিতাশূন্যত্ব বা যুগপৎকার্যকারিতাশূন্যত্ব ধর্মে সিদ্ধ হয় না বলিয়াই ব্যাপ্তি নাই, আর উক্ত ক্রমিক বা যুগপৎকার্যকারিতাশূন্যত্ব ধর্ম অসৎ শশশৃঙ্গাদিতে থাকে না বলিয়া পক্ষধর্মতাও নাই। শশশৃঙ্গাদিতে যেমন ভাবভূত ধর্ম থাকে না সেইরূপ অভাবভূত ধর্মও থাকে না। সুতরাং ব্যাপ্তিও পক্ষধর্মতা না থাকায় ক্রমে বা যুগপৎ কার্যকারিত্বাভাবরূপহেতু অসিদ্ধ।

দৃষ্টান্তও অসিদ্ধ। কারণ ব্যতিরেকী ব্যাপ্তি হইতেছে সাধ্যাভাবব্যাপকীভূতাভাবপ্রতিযোগিত্ব। প্রকৃত অনুমানে অর্থাৎ অক্ষণিক অসৎ ক্রমে কার্যকারিতাশূন্যত্বহেতুক বা যুগপৎ-

(১) 'ভবতি' ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।

কারিতাশূন্যত্বহেতুক এই অনুমানে অসত্তারূপ সাধ্য অপ্রসিদ্ধ হওয়ায় অসত্তার ব্যাপকীভূত অভাবের প্রতিযোগিত্বজ্ঞানের স্থল না থাকায় দৃষ্টান্ত অসিদ্ধ। কেন আশ্রয় হেতু ও দৃষ্টান্ত অসিদ্ধ ? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন—"আশ্রয়হেতুদৃষ্টান্তসিদ্ধৌ প্রমাণাভাবঃ" অর্থাৎ আশ্রয়, হেতু ও দৃষ্টান্তের সিদ্ধিতে কোন প্রমাণ নাই। কেন প্রমাণ নাই ?—ইহার উত্তরে বলিয়াছেন—"অবস্তুনি প্রমাণাপ্রবৃত্তেঃ।" অর্থাৎ শশশৃঙ্গাদি অবস্তু, সেই অবস্তুতে প্রত্যক্ষ বা অনুমান [বৌদ্ধমতে এই দুইটিই প্রমাণ] প্রমাণের প্রবৃত্তি হয় না। কারণ বৌদ্ধ বলেন প্রত্যক্ষের বিষয়টি প্রত্যক্ষের প্রতি কারণ হয়। কিন্তু শশশৃঙ্গাদিতে কারণত্ব না থাকায় সেখানে প্রত্যক্ষ প্রমাণের প্রবৃত্তি হইতে পারে না। আর অনুমানের প্রতি তাদাত্ম্য বা তদুৎপত্তি অর্থাৎ কারণ হইতে উৎপত্তি ব্যাপ্তির প্রয়োজক। যেমন শিংশপাতে বৃক্ষতাদাত্ম্য আছে বলিয়া শিংশপায় বৃক্ষত্বের ব্যাপ্তি আছে বা ধূম বহ্নির কার্য বলিয়া ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি আছে। শশশৃঙ্গাদিতে কাহারও তাদাত্ম্য বা কাহারও কার্যত্ব নাই বলিয়া ব্যাপ্তি নাই; ব্যাপ্তি না থাকায় শশশৃঙ্গাদিতে অনুমানের প্রবৃত্তি হইতে পারে না। এইভাবে অবস্তুতে প্রমাণের প্রবৃত্তি হইতে না পারায় আশ্রয়, হেতু, দৃষ্টান্ত এমন কি সাধ্যও অসিদ্ধ হইয়া যায়—ইহাই অভিপ্রায়। আর যদি অবস্তু [অলীক শশশৃঙ্গাদিতে] প্রমাণের প্রবৃত্তি স্বীকার করা হয়—তাহা হইলে তাহার অলীকত্বই অনুপপন্ন হইয়া পড়ে—এইকথা "প্রমাণপ্রবৃত্তৌ অলীকত্বানুপপত্তেঃ" বাক্যে বলিয়াছেন। যাহা প্রমাণসিদ্ধ তাহা অলীক হইতে পারে না। এইভাবে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের ব্যতিরেক ব্যাপ্তিতে দোষ প্রদান করিলে বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—"এবং তর্হ্যব্যবহারে স্ববচনবিরোধঃ স্যাৎ ইতি চেৎ।" অর্থাৎ শশশৃঙ্গ প্রভৃতি প্রমাণের বিষয় নয় বলিয়া "অক্ষণিক অসৎ, ক্রমাক্রমের অভাব হেতুক" এইরূপ অনুমানে পক্ষ, সাধ্য, হেতু, দৃষ্টান্ত অসিদ্ধ হওয়ায় শশশৃঙ্গাদি অবস্তুতে যদি অনুমানের ব্যবহার না হয়, তাহা হইলে "অবস্তু শশশৃঙ্গাদি ব্যবহারের বিষয় হয় না" এইভাবে নৈয়ায়িক যে ব্যবহারের নিষেধ ব্যবহার করিতেছেন, তাহাতে তাঁহার নিজের বচনেরই বিরোধ হইয়া পড়িতেছে। যাহাতে কোন ব্যবহার হয় না তাহাতে বচন অর্থাৎ বাক্যেরও ব্যবহার হইতে পারে না। অথচ নৈয়ায়িক বলিতেছেন—শশশৃঙ্গাদি অবস্তুতে কোন প্রমাণ নাই বা কোন ব্যবহার নাই। কোন প্রমাণ নাই বা ব্যবহার নাই এইরূপ বাক্যব্যবহার তো নৈয়ায়িক করিতেছেন। তাহা হইলেই নৈয়ায়িকের নিজের কথাতেই নিজের বিরোধ হইয়া পড়িতেছে ইহাই বৌদ্ধের আশঙ্কার অভিপ্রায়। বৌদ্ধের এইরূপ আশঙ্কার খণ্ডন করিবার জন্য নৈয়ায়িক তিনটি বিকল্প উঠাইয়াছেন। প্রথম বিকল্প হইতেছে—"অবস্তুতে কোন প্রমাণ নাই বা ব্যবহার নাই" এই বাক্যটি বিরুদ্ধ; কারণ এইরূপ বাক্য ব্যবহার করা হইতেছে অথচ বলা হইতেছে অসতে কোন ব্যবহার নাই। এইরূপ স্ববচনবিরোধের আপত্তি দিয়া কি বৌদ্ধ সেই শশশৃঙ্গাদি অবস্তুতে প্রমাণ আছে ইহাই বলিতে চাহেন (১)। দ্বিতীয় বিকল্প হইতেছে—অথবা বৌদ্ধ আমাদের (নৈয়ায়িকের) স্ববচন-

বিরোধ আপত্তি দ্বারা কি বলিতে চান যে "অবস্তুতে ব্যবহারের নিষেধ রূপ ব্যবহারও করা চলিবে না (২)। তৃতীয় বিকল্প যথা—কিম্বা অবস্তুতে ব্যবহার অপ্রামাণিক হইলেও স্বীকার করিতে হইবে। নতুবা "অবস্তু কোন ব্যবহারের বিষয় হয় না" এইরূপ নিজের বচনের বিরোধ হইয়া পড়িবে (৩)। ॥৬৩॥

ন তাবৎ প্রথমঃ, ন হি বিরোধসহস্রেণাপি স্থিরে তস্য ক্রমাদিবিরহে বা শশশৃঙ্গে বা প্রত্যক্ষমনুমানং বা দর্শয়িতুং শক্যম্, তথাত্বে বা কৃতং ভৌতকলহেন। দ্বিতীয়স্ত্বিষ্যত এব প্রামাণিকৈঃ। অবচনমেব তর্হি তত্র প্রাপ্তম্, কিং কুর্মো যত্র বচনং সর্বথৈবানুপপন্নং তত্রাবচনমেব শ্রেয়ঃ, ত্বমপি পরিভাবয় তাবৎ, নিষ্প্রমাণকেঽর্থে মূকবাবদূকয়োঃ কতরঃ শ্রেয়ান্ ॥৬৪॥

অনুবাদ—[খণ্ডন] প্রথম পক্ষ যুক্তিযুক্ত নয়। যেহেতু হাজার বিরোধ দ্বারাও [অসৎ] স্থির বস্তু, বা সেই স্থির বস্তুর ক্রম ও যৌগপদ্যের অভাব বিষয়ে, বা শশশৃঙ্গ বিষয়ে প্রত্যক্ষ বা অনুমান দেখাইতে পারিবে না। প্রত্যক্ষ প্রমাণ দেখাইলে আর বর্বর ঝগড়ার আশঙ্কা থাকে না। দ্বিতীয় পক্ষটি কিন্তু প্রামাণিকেরা স্বীকারই করেন। [বৌদ্ধের আশঙ্কা] তাহা হইলে [অপ্রামাণিক বস্তুতে ব্যবহার মাত্রের নিষেধ স্বীকার করিলে] কথা না বলাই প্রাপ্ত হয়। [নৈয়ায়িকের উত্তর] কি করিব, যেখানে সর্বপ্রকারে কথা বলা অনুপপন্ন [অসঙ্গত] হয়, সেখানে কথা না বলাই প্রশস্ততর। তুমিও চিন্তা কর—প্রমাণ-শূন্য পদার্থ বিষয়ে বোবা ও অতিশয় কথকের মধ্যে কে শ্রেষ্ঠ ॥৬৪॥

তাৎপর্য—নিজের বচনের বিরোধবশত অসৎ বিষয়ে প্রমাণ প্রদর্শিত হয়—এই প্রথম বিকল্পটি যুক্তিযুক্ত নয় বলিয়া নৈয়ায়িক "ন তাবৎ প্রথমঃ......ভৌতকলহেন" গ্রন্থে দেখাইতেছেন। "অক্ষণিক অসৎ যেহেতু তাহাতে [অক্ষণিকে] ক্রম বা যৌগপদ্য নাই অর্থাৎ অক্ষণিক ক্রমে বা যুগপৎ কার্য করে না।" এইরূপ ব্যতিরেক ব্যাপ্তিমূলক পূর্বোক্ত অনুমানের উপরে নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন—এই অনুমানে পক্ষ, সাধ্য, হেতু ও দৃষ্টান্ত অসিদ্ধ, কারণ অবস্তুবিষয়ে প্রমাণের প্রবৃত্তি হয় না। অবস্তুতে প্রমাণের প্রবৃত্তি হইলে অবস্তুর অলীকত্বই অনুপপন্ন হইয়া যায়। তাহার উপরে বৌদ্ধ আশঙ্কা করিয়াছিলেন—অবস্তুতে কোন প্রমাণের প্রবৃত্তি হয় না—এইরূপ বাক্যটিতো অবস্তুতে-প্রবৃত্ত হইতেছে, তাহা হইলে কোন প্রমাণের প্রবৃত্তি হয় না ইহা বলায় নিজের বাক্যেই বিরোধ হইয়া পড়িতেছে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক প্রথম বিকল্পে বলিয়াছিলেন—তাহা হইলে তুমি [বৌদ্ধ] কি বলিতে চাও—বচনের বিরোধ হইতেছে বলিয়া সেই অবস্তুতে প্রমাণ আছে। ইহা ঠিক

নয়। কেন ঠিক নয় ? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—হাজার বিরোধ থাকিলেও অসৎ স্থির বস্তুতে প্রত্যক্ষ বা অনুমান প্রমাণ দেখাইতে পারিবে না। বৌদ্ধ মতে প্রত্যক্ষও অনুমান—এই দুই প্রকারই প্রমাণ স্বীকার করা হয় বলিয়া, নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে এই দুইটি প্রমাণের কথা বলিয়াছেন। বৌদ্ধ ক্ষণিক বস্তুকেই সৎ বলেন। অক্ষণিক অর্থাৎ স্থির বস্তু অসৎ। এখন স্থির বস্তু যদি অসৎ হয়, তাহা হইলে হাজার বিরোধেও সেই স্থিরে প্রত্যক্ষ প্রমাণ থাকিতে পারে না। যেহেতু বৌদ্ধ প্রত্যক্ষের কারণকে প্রত্যক্ষ বলেন। তাঁহাদের মতে অসৎ কারণ হয় না। স্থির বস্তু অসৎ হইলে তাহাতে কারণতা থাকে না বলিয়া স্থির বিষয়ে প্রত্যক্ষ প্রমাণ প্রবৃত্ত হইতে পারে না। সুতরাং বৌদ্ধ স্থির বিষয়ে প্রত্যক্ষ প্রমাণের উপন্যাস করিতে পারেন না। আর অসতে ব্যাপ্তি থাকে না বলিয়া অসৎ স্থিরে অনুমান প্রমাণেরও প্রবৃত্তি হইতে পারে না। যেভাবে স্থির বস্তুতে প্রত্যক্ষ বা অনুমান দেখান যায় না, সেইভাবেই স্থিরবস্তুতে ক্রমে কার্যকারিত্ব বা যুগপৎকার্যকারিত্ব বিষয়েও প্রত্যক্ষ এবং অনুমান দেখান যায় না। কারণ স্থির বস্তু বৌদ্ধমতে অসৎ বলিয়া সেই স্থিরের ক্রমকারিত্ব এবং অক্রমকারিত্ব ও প্রত্যক্ষ বা অনুমানের বিষয় হইতে পারে না। এইভাবে শশশৃঙ্গ প্রভৃতিতে ও হাজার বিরোধ সত্ত্বে প্রত্যক্ষ বা অনুমান প্রমাণ দেখান যায় না। সুতরাং নিজের বচন বিরোধ দ্বারা অবস্তু বিষয়ে প্রমাণ উপদর্শিত হইতে পারে না বলিয়া প্রথম পক্ষ খণ্ডিত হইল। এরপর নৈয়ায়িক আর একটি কথা বলিয়াছেন—সেটা এই যে—অবস্তুতে যদি তথাত্ব অর্থাৎ প্রমাণ দেখান যায় তাহা হইলে আর ভৌত কলহে কাজ কি ? ভৌতের অর্থ বর্বর, হীন। এইরূপ হীন কলহ অনর্থক। যেহেতু অবস্তুতে প্রমাণের প্রবৃত্তি হইলে, সেই অবস্তুর অবস্তুত্ব বা অলীকত্বই থাকিতে পারে না। ফলত স্থির বস্তু সৎ ইহা সিদ্ধ হইয়া যায়। স্থির বস্তু সৎ হইলে আর বৌদ্ধের সহিত নৈয়ায়িকের ঝগড়ার কোন কারণ থাকে না।

এখন দ্বিতীয় পক্ষটি যুক্তিযুক্ত কিনা ? তাহা নির্ধারণ করিবার জন্য নৈয়ায়িক "দ্বিতীয়স্তু···প্রামাণিকৈঃ" গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন। "অসৎ কোন ব্যবহারের বিষয় হয় না—বলিলে অসৎ বিষয়ে ব্যবহারের নিষেধ ব্যবহার করাও উচিত নয়। ইহাই ছিল দ্বিতীয় পক্ষ। নৈয়ায়িক এই দ্বিতীয় পক্ষটি ইষ্টাপত্তি করিয়া লইতেছেন। তিনি বলিতেছেন—"কেবল আমরা নয় কিন্তু প্রামাণিক ব্যক্তিরা ইহা স্বীকার করেন—যাহা কোন ব্যবহারের বিষয় হয় না ; তাহা নিষেধ ব্যবহারেরও বিষয় হয় না।" নৈয়ায়িকের এই কথার উপরে বৌদ্ধ বলিতেছেন "অবচনমেব তর্হি প্রাপ্তম্।" অর্থাৎ "অসৎ যখন কোন ব্যবহারের বিষয় হয় না বলিয়া নিষেধ ব্যবহারেরও বিষয় হয় না—ইহা তুমি [নৈয়ায়িক] স্বীকার করিতেছ, তখন "অসৎ কোন ব্যবহারের বিষয় হয় না"—এই বচনব্যবহারেরও বিষয় হইবে না। তাহা হইলে তোমার [নৈয়ায়িকের] পক্ষে ঐ বিষয়ে কোন কথা না বলাই যুক্তিযুক্ত। এই অবচনের প্রাপ্তির উল্লেখ করিয়া বৌদ্ধ নৈয়ায়িকের উপর "অপ্রতিভা" নামক নিগ্রহ

স্থানের উল্লেখ করিয়াছেন। বাদী বা প্রতিবাদীর বিচার ক্ষেত্রে পরাজয়ের কারণকে নিগ্রহস্থান বলে। "প্রতিজ্ঞা হানি ইত্যাদি নামে ২০টি নিগ্রহ স্থান আছে। তাহাদের মধ্যে অপ্রতিভা একটি নিগ্রহ স্থান। উত্তরযোগ্য বিষয়ে কোন উত্তর না দেওয়া অপ্রতিভা। এখন "অসৎ কোন ব্যবহারের বিষয় নয়" বলিলে বচন বা বাক্যরূপ ব্যবহারও অসৎ বিষয়ে চলিতে পারে না। সুতরাং কোন কথা না বলাই উচিত। কোন কথা বা উত্তর না দিলে বাদী বা প্রতিবাদীর অপ্রতিভারূপ নিগ্রহ স্থান হয়। নৈয়ায়িকের সেই নিগ্রহ স্থান হইল—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"কিং কুর্মঃ···শ্রেয়ান্।" অর্থাৎ কি করিব যে বিষয়ে কথা বলা সর্বপ্রকারে অনুপপন্ন, সেই বিষয়ে কথা না বলাই উচিত। তুমিও [বৌদ্ধও] চিন্তা করিয়া দেখ—"যে বিষয়টি প্রমাণশূন্য সে বিষয়ে চুপ করিয়া থাকা ভাল অথবা অনেক অযৌক্তিক কথা বলা ভাল। যে অনেক অযৌক্তিক কথা বলে তাহাকে বাবদূক বলে।" নৈয়ায়িক এই কথার দ্বারা বৌদ্ধকে জানাইয়া দিলেন—আমার [নৈয়ায়িকের] অপ্রতিভা নামক নিগ্রহস্থান হয় না। কারণ যাহা উত্তরের যোগ্য তদ্বিষয়ে উত্তর না দেওয়া অপ্রতিভা। কিন্তু যে বিষয়ে কোন কথা বলা উচিত নয়, সেই বিষয়ে উত্তর না দেওয়া কখনও অপ্রতিভা হইতে পারে না। অসৎ কোন ব্যবহারেরও বিষয় নয় বলিয়া বচনব্যবহারেরও বিষয় নয়। সুতরাং অসৎ বিষয়ে কথা না বলা অপ্রতিভা হইতে পারে না। নৈয়ায়িক ইহা বলিয়া আরও বৌদ্ধকে বলিয়াছেন—দেখ! তুমিও চিন্তা করিয়া দেখ দেখি। যে বিষয়ে কথা বলা কোন রূপেই উচিত নয়, সেই বিষয়ে বোবা হইয়া থাকা ভাল, না—যা তা অনেক কথা বলা ভাল। বস্তুত বচনের অযোগ্য বিষয়ে বচন না বলাই যে উচিত—ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। সুতরাং দ্বিতীয় পক্ষকে ইষ্টাপত্তি করিয়া লওয়ায় নৈয়ায়িকের কোন দোষ হয় না ॥৬৪॥

এবং বিদুষাপি ভবতা ন মূকীভূয় স্থিতম্, অপি তু ব্যবহারঃ প্রতিষিদ্ধ এবাসতীতি চেৎ, সত্যম্। যথা অপ্রামাণিকঃ স্ববচনবিরুদ্ধোঽর্থো মা প্রসাঙ্ক্ষীদিতি মন্যমানেন ত্বয়া চ[১] অপ্রামাকি এবাসতি ব্যবহারঃ স্বীকৃতঃ, তথাস্মাভিরপি প্রমাণচিন্তায়াম্ অপ্রামাণিকো ব্যবহারো মা প্রসাঙ্ক্ষীৎ ইতি মন্যমানৈর প্রমাণিক এব স্ববচনবিরোধঃ স্বীক্রিয়তে। যদি তূভয়ত্রাপি ভবান্ সমানদৃষ্টিঃ স্যাদস্মাভিরপি তদা ন কিঞ্চিদুচ্যতে ইতি ॥৬৫॥

অনুবাদ—[পূর্বপক্ষ] এইরূপ [অব্যবহার্যে ব্যবহারের নিষেধব্যবহারও অনুচিত—ইহা] জানিয়াও আপনি [নৈয়ায়িক] চুপ করিয়া থাকেন নাই। কিন্তু

(১) 'চ' ইতি পাঠো নাস্তি 'খ' পুস্তকে।

অসতে ব্যবহারের নিষেধ [ব্যবহার] ই করিয়াছেন। [সিদ্ধান্তীর উত্তর] ঠিক কথা। অপ্রামাণিক নিজের বচনবিরুদ্ধ অর্থের প্রসক্তি যাহাতে না হয়—ইহা মনে করিয়া তুমি [বৌদ্ধ] যেমন অসতে অপ্রামাণিক ব্যবহার স্বীকার করিয়াছ, সেইরূপ আমরাও [নৈয়ায়িকেরা] প্রমাণের চিন্তা করিয়া অপ্রামাণিক ব্যবহারের যাহাতে প্রসক্তি না হয় ইহা মনে করিয়া নিজের অপ্রামাণিক বচনবিরোধই স্বীকার করিয়াছি। আপনি [বৌদ্ধ] যদি উভয়ত্র [অসতে যেমন ব্যবহার নিষেধ হয় না, সেইরূপ অসতে দৃষ্টান্তাদির ব্যবহারও হয় না এই উভয়বিষয়ে] সমদৃষ্টি হন, তাহা হইলে আমরা [নৈয়ায়িক] কিছুই বলিব না ॥৬৫॥

তাৎপর্য—নৈয়ায়িক দ্বিতীয় পক্ষকে ইষ্টাপত্তি করিয়া লওয়ায় বৌদ্ধ তাঁহাদের উপর একটি দোষের আপত্তি দিয়াছেন—"এবং বিদুষাপি······চেৎ।" বৌদ্ধের বক্তব্য এই—"আপনি [নৈয়ায়িক] জানেন যে অপ্রামাণিক বিষয়ে কথা না বলাই উচিত। অথচ তাহা জানিয়াও 'অসৎ বিষয়ে কোন ব্যবহার হয় না' এইরূপ ব্যবহারের নিষেধ ব্যবহার করিয়াছেন। সুতরাং আপনি বিরুদ্ধ বাক্য ব্যবহার করিয়াছেন।" বৌদ্ধের এই অভিযোগের উত্তরে নৈয়ায়িক "সত্যম্······স্বীক্রিয়তে" ইত্যাদি গ্রন্থ বলিয়াছেন। অভিপ্রায় এই—নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"হঁ্যা, আমি অসৎ বিষয়ে ব্যবহারের নিষেধ ব্যবহার করিয়াছি, ইহা সত্য। তথাপি আপনি [বৌদ্ধ] নিজের বাক্যের অপ্রামাণিক বিরুদ্ধ অর্থের প্রসক্তি যাহাতে না হয়, তাহার জন্য "যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক" এইরূপ ব্যাপ্তি স্বীকার করিয়া অসৎ শশশৃঙ্গাদিতে ক্ষণিকত্ব নাই বলিয়া ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্য সত্ত্বও নাই ইহা বলিয়াছেন। যাহা সৎ, তাহা ক্ষণিক এই বাক্যের বিরুদ্ধ অর্থ হইতেছে, যাহাতে সত্ত্ব আছে তাহাতে ক্ষণিকত্বের অভাব আছে। এই বিরুদ্ধ বচন স্বীকার করিবার ভয়ে, বৌদ্ধ যাহাতে ক্ষণিকত্ব নাই, তাহাতে সত্ত্ব নাই, যেমন শশশৃঙ্গাদিতে এইরূপ বলিয়াছেন। অথচ ক্ষণিকত্ব না থাকিলে সত্তা থাকে না ইহা অপ্রামাণিক, কোন প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয় না। কিন্তু বৌদ্ধ কেবল বচনের বিরোধ এড়াইতে গিয়া অপ্রামাণিক ব্যবহার [অনুমানাদি ব্যবহার] স্বীকার করিয়াছেন। সেইরূপ আমরাও [নৈয়ায়িক] ক্ষণিকত্ব বিষয়ে প্রমাণ কি ? ইত্যাদি প্রমাণ বিষয়ে চিন্তা করিয়া যাহাতে আমাদের কোন অপ্রামাণিক ব্যবহার না হয়, তাহার জন্য নিজের বাক্যে যে অপ্রামাণিক বিরোধ "অসৎ কোন প্রমাণের বিষয় হয় না বা ব্যবহারের বিষয় হয় না" ইত্যাদি বিরোধ স্বীকার করিয়াছি। এই বচন বিরোধ প্রমাণিক নয়। অসৎটি প্রামাণিক নয় বলিয়া অসৎ বিষয়ে বচন বিরোধও অপ্রামাণিক। নৈয়ায়িকের এই উক্তি দ্বারা বুঝা যাইতেছে বৌদ্ধের পক্ষেই দোষের গুরুত্ব হইয়াছে। কারণ বৌদ্ধ অপ্রামাণিক ব্যবহার স্বীকার করিয়াছেন। আর নৈয়ায়িক অপ্রামাণিক বচনবিরোধ স্বীকার করিয়াছেন। বচনবিরোধ অপ্রামাণিক হওয়ায় নৈয়ায়িকমতে বাস্তব বচনবিরোধ হয় নাই। ইহা বলিয়া পরে নৈয়ায়িক সেই একই

প্রতিবন্দি মুখে বৌদ্ধকে "যদি তুভয়ত্রাপি" ইত্যাদি বলিয়াছেন। অর্থাৎ আপনি [বৌদ্ধ] যদি উভয় স্থলে সমদৃষ্টি হন, তাহা হইলে আমরাও কিছুই বলিব না। এখানে উভয়ত্র বলিতে 'অসৎ বিষয়ে ব্যবহার নিষেধ' এবং 'অসৎকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করা'। এই উভয় বিষয়ে বৌদ্ধের সমদৃষ্টি অর্থাৎ অসৎ বিষয়ে ব্যবহার নিষেধ সম্ভব নয় এবং অসৎকে দৃষ্টান্ত বলা ও সম্ভব নয়—এই উভয়ই যদি বৌদ্ধ স্বীকার করিয়া নেন, তাহা হইলে, অক্ষণিক অসৎ, ক্রমে ক্রমে বা যুগপৎকারিতার অভাবহেতুক যেমন শশশৃঙ্গ; ইত্যাদি রূপে বৌদ্ধ আর অসৎ-দৃষ্টান্তের দ্বারা স্থায়ী বস্তুর অসত্ত্ব সাধন করিতে পারেন না। তাহাতে আমরাও [নৈয়ায়িকেরাও] অসৎ বিষয়ে কোন কথা বলিব না—ব্যবহারের নিষেধব্যবহার করিব না। ফলে স্থায়ী বস্তুর অসত্তা সিদ্ধ না হওয়ায় বৌদ্ধের বস্তু মাত্রের ক্ষণিকত্ববাদ অসিদ্ধ হইয়া যায় ॥৬৫॥

তৃতীয়ে ত্বপ্রামাণিকশ্চাপ্যবশ্যাভ্যুপগন্তব্যশ্চেতি কস্যেয়-মাজ্ঞেতি ভবানেব প্রষ্টব্যঃ। ব্যবহারস্য সুদৃঢ়নিরূঢ়ত্বাদিতি চেৎ, অপ্রামাণিকশ্চ সুদৃঢ়নিরূঢ়শ্চেতি ব্যাঘাতঃ। কথঞ্চিদপি ব্যবস্থিতত্বাদিতি চেৎ, অপ্রামাণিকশ্চেন্ন কথঞ্চিদপি ব্যবতিষ্ঠতে, প্রামাণিকশ্চেৎ তদেবোচ্যতাম্ ইতি বাদে ব্যবস্থা ॥৬৬॥

অনুবাদ – তৃতীয় পক্ষে—অপ্রামাণিক অথচ অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে ইহা কাহার আদেশ ? আপনাকে জিজ্ঞাসা করি। পূর্বপক্ষ ব্যবহার সুদৃঢ় প্রসিদ্ধ বলিয়া—[অপ্রামাণিক স্বীকার করিতে হইবে] ঐরূপ ? [উত্তরপক্ষ] অপ্রামাণিক অথচ সুদৃঢ় প্রসিদ্ধ—ইহা ব্যাঘাতদোষ প্রযুক্ত। [পূর্বপক্ষ] কোন-রূপে [মায়িকরূপে] অপ্রামাণিক ব্যবহার ব্যবস্থিত—ইহা বলিব। [উত্তর] যদি অপ্রামাণিক হয়, তাহা হইলে কোনরূপে তাহা ব্যবস্থিত [ব্যবহারের বিষয়] হইতে পারে না। যদি প্রামাণিক হয়, তাহা হইলে তাহাই [প্রামাণিক বাক্য] বল। কারণ বাদ বিচারে প্রামাণিক বস্তুর কথা বলা হয়—ইহাই ব্যবস্থা ॥৬৭॥

তাৎপর্য—পূর্বোক্ত তৃতীয়পক্ষ খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"তৃতীয়ে তু" ইত্যাদি। "অপ্রামাণিক ব্যবহার স্বীকার করিতে হইবে"—ইহাই ছিল তৃতীয় পক্ষ। এই তৃতীয় পক্ষের উপরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—অপ্রামাণিক অথচ অবশ্য স্বীকর্তব্য ইহা কাহার আজ্ঞা অর্থাৎ আদেশ ? ইহাই আমরা বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিতেছি। কোন কিছু পদার্থ স্বীকার করাটা প্রমাণের উপর নির্ভর করে। প্রমাণদ্বারা নিশ্চয় হইলে পদার্থ স্বীকৃত হয়। প্রমাণ নাই অথচ স্বীকার করিতে হইবে ইহা বিরুদ্ধ কথা ইহাই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায়। ইহার উপরে বৌদ্ধ বলেন—কোন কিছু স্বীকার করার প্রতি প্রমাণই কারণ নয়, কিন্তু নিশ্চয়াত্মক জ্ঞানই পদার্থ স্বীকারের মূল। প্রমাণ ব্যতীত ও অসৎ শশশৃঙ্গাদির

নিশ্চয় হয়। বৌদ্ধ অসৎখ্যাতি স্বীকার করেন অর্থাৎ অসতের জ্ঞানবিষয়তা স্বীকার করেন। প্রমাণ না থাকিলেও যেহেতু অসতের জ্ঞান হয়, সেই হেতু অসতের ব্যবহার স্বীকার করিতে হইবে। "ব্যবহারস্তু সুদৃঢ়নিরূঢ়ত্বাৎ ইতি চেৎ।" অসতের ব্যবহার সুদৃঢ় প্রসিদ্ধ। বৌদ্ধের এই কথার উত্তরে নৈয়ায়িক উপহাস করিয়া বৌদ্ধের উক্ত বাক্য ব্যাঘাতদোষগ্রস্ত—ইহাই "অপ্রামাণিকশ্চ সুদৃঢ়নিরূঢ়শ্চেতি ব্যাঘাতঃ" বাক্যে বলিতেছেন। ন্যায়দর্শনে এগার প্রকার তর্ক স্বীকার করা হইয়াছে। ব্যাপ্যের আরোপের দ্বারা যে ব্যাপকের আরোপ করা হয় তাহাকে তর্ক বলে। এই তর্ক প্রমাণের অনুগ্রাহক অর্থাৎ উপকারক। ব্যাঘাত, আত্মাশ্রয়, অন্যোহন্যাশ্রয়, চক্রক, অনবস্থা, প্রতিবন্দিকল্পনা, লাঘব, গৌরব, উৎসর্গ, অপবাদ ও বৈজাত্য এই এগার প্রকার তর্ক আছে। অসম্বদ্ধার্থক বাক্যকে ব্যাঘাত বলে। যেমন কেহ যদি বলে—"আমার মাতা বন্ধ্যা" তাহার এই বাক্য ব্যাঘাত-দোষদুষ্ট, কারণ পুত্রবতী জননী অবন্ধ্যা, তাহাকে বিপরীত বন্ধ্যা বলা হইতেছে। প্রকৃত স্থলেও বৌদ্ধ বলিতেছেন—"অসদ্‌বিষয়ে ব্যবহার সুদৃঢ়নিরূঢ়"। অসদ্‌বিষয়ে ব্যবহারটি অপ্রামাণিক হইলে তাহা সুদৃঢ়নিরূঢ় হইতে পারে না। যাহা প্রমাজ্ঞানের বিষয় হয় তাহাই সুদৃঢ় নিরূঢ় হয়, প্রমাজ্ঞানের বিষয় হয় না অথচ সুদৃঢ় নিরূঢ় ইহা বলিলে তাদৃশ বাক্য অসম্বদ্ধার্থক হয় বলিয়া ব্যাঘাতদোষ হয়। ব্যাঘাতদোষের দ্বারা অপ্রামাণিক বিষয়ের সুদৃঢ় নিরূঢ়ত্ব খণ্ডিত হইয়া যায়। ইহাই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায়। এরপর বৌদ্ধ "কথঞ্চিদপি ব্যবস্থিতত্বাদিতি চেৎ" গ্রন্থে আর একটি আশঙ্কা করিয়াছেন। তাহার অভিপ্রায় এই যে বৌদ্ধ মতে দুই প্রকার সত্য স্বীকার করা হয় ; পারমার্থিক সত্য এবং সম্বৃতি সত্য। বৌদ্ধ-মতে মায়াকে সম্বৃতি বলা হয়। সেই সম্বৃতি সত্য বলিতে মায়িক সত্য বা কল্পিত সত্য। অসতের ব্যবহার প্রমাণসিদ্ধ না হইলেও কথঞ্চিৎ অর্থাৎ সম্বৃতিসিদ্ধ হইয়া ব্যবস্থিত হইবে। ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"অপ্রামাণিকশ্চেন্ন······বাদে ব্যবস্থা।" অর্থাৎ যে বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই, তদ্‌বিষয়ে ব্যবহার কোনরূপে সিদ্ধ হইতে পারে না। আর যদি বৌদ্ধ সম্বৃতিকে প্রমা বলিয়া স্বীকার করেন, তাহা হইলে সম্বৃতির মূল প্রমাণের কথা বলাই উচিত অর্থাৎ শশশৃঙ্গাদির ব্যবহারের মূল প্রমাণ বলাই বৌদ্ধের উচিত। অথচ তদ্‌বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। ইহাতে যদি বৌদ্ধ বলেন—জল্প বা বিতণ্ডা কথায় পরস্পর জয়ের অভিপ্রায়ে অপ্রামাণিক পদার্থেরও ব্যবহার করা হয়। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—দেখ, তোমার [বৌদ্ধের] সহিত বাদ কথাই আরব্ধ হইয়াছে। এই জগৎ ক্ষণিক বা স্থির। তত্ত্বনির্ণয় করিবার জন্য বাদ কথা প্রবর্তিত হয়। সেই বাদ কথাতে অপ্রামাণিক ব্যবহার হইতে পারে না—ইহাই বাদ বিচারে ব্যবস্থা। অথবা বাদ বিচারে প্রামাণিক পদার্থ ই বলা উচিত বলিয়া নিজের বচনবিরোধ বা অপ্রতিভা নিগ্রহস্থান হয় না—কিন্তু হেত্বাভাস প্রভৃতিই দোষাবহ। বাদবিচারে হেত্বাভাস প্রভৃতির উদ্ভাবন করিতে হয়, ইহাই বাদবিচারে ব্যবস্থা। সুতরাং আমরা [নৈয়ায়িক] যে বলিয়াছি

"অসৎ কোন ব্যবহারের বিষয় হয় না" এই বাক্যে স্ববচনবিরোধ হইলেও বাদ বিচারে আমাদের কোন দোষ হয় নাই ॥৬৭॥

জল্পবিতণ্ডয়োস্ত পক্ষাদিষু প্রমাণপ্রশ্নমাত্রপ্রবৃত্তস্য ন স্ববচনবিরোধঃ, তত্র প্রমাণেনোত্তরমনিষ্টমশক্যং চ। অপ্রমাণেনৈব তূত্তরে স্ববচনেনৈব ভঙ্গঃ, মদুক্তেষু পক্ষাদিষু প্রমাণং নাস্তীতি স্বয়মেব স্বীকারাৎ। অনুত্তরে ত্বপ্রতিভৈবেতি ॥৬৮॥

অনুবাদ :—জল্প বা বিতণ্ডা কথায় কিন্তু পক্ষ প্রভৃতি বিষয়ে প্রমাণের প্রশ্নমাত্রে প্রবৃত্ত ব্যক্তির স্ববচনবিরোধ হয় না। সেই জল্প বা বিতণ্ডায় প্রমাণের দ্বারা উত্তর অনিষ্ট [অনভিপ্রেত] এবং অসম্ভবও। অপ্রমাণের দ্বারা উত্তর করিলে কিন্তু নিজের বাক্যের দ্বারাই নিজের [উত্তরের] ভঙ্গ হইয়া যায়, কারণ "আমার কথিত পক্ষাদিবিষয়ে প্রমাণ নাই" ইহা নিজেকেই স্বীকার করিতে হয়। আর উত্তর না দিলে অপ্রতিভা নামক নিগ্রহস্থানই আপতিত হয় ॥৬৮॥

তাৎপর্য :—পূর্বে নৈয়ায়িক বলিলেন—বৌদ্ধের সহিত আমাদের বাদ কথা চলিতেছে। সেই বাদ কথায় স্ববচনবিরোধ দোষাবহ নয়। ইহাতে যদি বৌদ্ধ বলেন, না। তোমার [নৈয়ায়িকের] সাহত আমাদের বাদবিচার হইতেছে না, কিন্তু জল্প বা বিতণ্ডাবিচার হইতেছে, এই জল্প বা বিতণ্ডাবিচারে তোমার স্ববচনবিরোধ বা অপ্রতিভায় (তোমার) নিগ্রহস্থান হইয়াছে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"জল্পবিতণ্ডয়োস্ত" ইত্যাদি। অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন—দেখ জল্প বা বিতণ্ডা কথায় তোমার [প্রতিবাদীর] পক্ষ প্রভৃতি বিষয়ে প্রমাণ কি? এইরূপ যদি কেহ প্রমাণ বিষয়ে প্রশ্ন করে, তাহা হইলে তাহাতে স্ববচনবিরোধদোষ হয় না বা প্রশ্নকারী ব্যক্তির অপ্রতিভাদোষও হয় না। অতএব নিজের বচনবিরোধ স্বীকার করিয়াও জল্পবিতণ্ডা কথায় বাদী, প্রতিবাদীকে পক্ষাদি বিষয়ে প্রশ্ন করিতে পারেন। আর সেই জল্পবিচারে প্রমাণের দ্বারা উত্তর করিলে অনিষ্টের আপত্তি হয়। কারণ বৌদ্ধ "অক্ষণিক অসৎ" ইত্যাদি অনুমানে পক্ষ প্রভৃতিকে প্রামাণিক স্বীকার করেন না; এখন যদি বৌদ্ধ প্রমাণের দ্বারা উত্তর দেন, তাহা হইলে তাঁহার মতে উক্তস্থলে পক্ষ প্রভৃতি বা শশশৃঙ্গাদি দৃষ্টান্তে প্রামাণিকত্বাপত্তি হইয়া পড়ে। তাহা বৌদ্ধের অনভিপ্রেত। আর প্রমাণের দ্বারা উত্তর করাও জল্প, বিতণ্ডা কথায় সম্ভব নয়। যেহেতু শশশৃঙ্গ কোন অখণ্ড পদের অর্থ নয়। তদ্‌বিষয়ে বাক্য স্বীকার করিলে শৃঙ্গে শশকের সম্বন্ধবিষয়ে কোন প্রমাণ না থাকায় প্রমাণের দ্বারা উত্তর অসম্ভব। এইভাবে জল্প বা বিতণ্ডা কথায় স্ববচনবিরোধটি দোষ নহে, ইহা দেখাইয়া নৈয়ায়িক বলিতেছেন বৌদ্ধেরও দোষ আছে। কারণ জল্প বা বিতণ্ডায় আমরা [নৈয়ায়িক]

পক্ষাদি বিষয়ে প্রমাণের প্রশ্ন করিলে, শশশৃঙ্গাদিবিষয়ে প্রমাণ না থাকায় বৌদ্ধ যদি অপ্রমাণের সাহায্যে উত্তর করেন, তাহা হইলে তাঁহার নিজের বাক্যের দ্বারাই নিজের বিরোধ হইবে। যেহেতু বৌদ্ধ নিজেই স্বীকার করেন—যে "আমার কথিত পক্ষাদি বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই।" প্রমাণ না থাকা সত্ত্বেই বৌদ্ধ উত্তর দিতেছেন বলিয়া স্ববচনবিরোধ। আর উত্তর না দিলে অপ্রতিভা দোষের প্রসঙ্গ হয়। সুতরাং বৌদ্ধ নৈয়ায়িকের উপর যে দোষের আপত্তি দিয়াছিলেন, সেই দোষ বৌদ্ধেরও আছে—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥৬৮॥

যদি চ ব্যবহারস্বীকারে বিরোধপরিহারঃ স্যাদসৌ স্বাক্রিয়েতাপি, ন ত্বেবম্। ন খলু সকলব্যবহারাভাজনং চ তন্নিষেধব্যবহারভাজনং চেতি বচনং পরস্পরমবিরোধি ॥৬৯॥

অনুবাদ ঃ—যদি [অসদ্‌বিষয়ে] ব্যবহার স্বীকার করিলে বিরোধের [স্ববচনবিরোধের] পরিহার হইত, তাহা হইলে সেই ব্যবহার স্বীকার করিতাম। কিন্তু তাহা [বিরোধপরিহার] হয় না। যেহেতু 'সমস্তব্যবহারের অবিষয় অথচ নিষেধব্যবহারের বিষয়, এই বাক্য পরস্পর অবিরোধী নয় ॥৬৯॥

তাৎপর্য ঃ—পূর্বে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিয়াছিলেন "যে বিষয়ে সর্বপ্রকারে বাক্য বলা অনুপপন্ন সে বিষয়ে কথা না বলাই উচিত। অপ্রামাণিক অলীক বিষয়ে মূকত্ব অবলম্বন করাই উচিত। নতুবা নিজের বাক্যের বিরোধ হয়। যাহা বাক্যের বিষয় নয়, তাহাতে নিষেধ বাক্য বলিলে বিরোধ হয়।" ইহার উপরে যদি বৌদ্ধ বলেন— "আপনি [নৈয়ায়িক] নিজের বচনের বিরোধ ভয়ে মূকত্ব স্বীকার করিয়াছেন। তাহাতে আপনি নিজের অপ্রতিভা দোষও স্বীকার করিয়াছেন। এই অপ্রতিভা দোষ স্বীকার না করিয়া সেই অলীক বিষয়ে আপনি ব্যবহার স্বীকার করেন না কেন? ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"যদি চ ব্যবহারস্বীকারে……অবিরোধি।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন—দেখ! অলীক বিষয়ে ব্যবহার স্বীকার করিলে যদি নিজের বচন বিরোধের পরিহার হইত, তাহা হইলে আমরা অলীকে ব্যবহার স্বীকার করিতাম। কিন্তু বিরোধ পরিহার হয় না। কেন বিরোধ পরিহার হয় না? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন— দেখ! যাহা কোন ব্যবহারের বিষয় নয়, তাহা নিষেধ ব্যবহারের বিষয়—এই বাক্য পরস্পর অবিরোধী নয়। অর্থাৎ অলীক অপ্রামাণিক। যাহা অপ্রামাণিক তাহা কোন ব্যবহারের বিষয় হয়। কোন ব্যবহারের বিষয় না হইলে নিষেধ ব্যবহারেরও বিষয় হইতে পারে না। সমস্ত ব্যবহারের যাহা অবিষয়, তাহা নিষেধ ব্যবহারেরও অবিষয়। সমস্ত ব্যবহারের অবিষয় অথচ নিষেধ ব্যবহারের বিষয়—এই কথা বলিলে, কথাটি

পরস্পর বিরুদ্ধ হইয়া পড়ে, অবিরুদ্ধ হয় না। সুতরাং অলীকে ব্যবহার স্বীকার করিলে স্ববচন বিরোধের পরিহার হয় না বলিয়া আমরা [নৈয়ায়িক] মূকত্ব অবলম্বনই শ্রেয় ইহা যুক্তিযুক্ত বলিয়াছি—ইহাই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায় ॥৬৯॥

বিধিব্যবহারমাত্রাভিপ্রায়েণাভাজনত্ববাদে কুতো বিরোধ ইতি চেৎ। হন্ত, সকলবিধিনিষেধব্যবহারাভাজনত্বেন কিঞ্চিদ্ ব্যবহ্রিয়তে ন বা, উভয়থাপি স্ববচনবিরোধঃ, উভয়থাপ্যবস্তুনৈব তেন ভবিতব্যম্, বস্তুনঃ সর্বব্যবহারবিরহানুপপত্তেঃ। নেতি পক্ষে সকল বিধিনিষেধব্যবহারবিরহীত্যনেনৈব ব্যবহারেণ বিরোধাৎ, অব্যবহৃতস্য নিষেদ্ধুমশক্যত্বাৎ। ব্যবহ্রিয়ত ইতি পক্ষেঽপি বিষয়স্বরূপপর্যালোচনয়ৈব বিরোধাৎ। ন হি সর্বব্যবহারাবিষয়শ্চ ব্যবহ্রিয়তে চেতি ॥৭০॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] বিধিব্যবহারমাত্র অভিপ্রায়ে ব্যবহারের অবিষয় এইরূপ বলিলে বিরোধ কোথায়? [সিদ্ধান্তীর উত্তর] আচ্ছা? সমস্ত বিধি ও নিষেধ ব্যবহারের অবিষয় বলিয়া কোন কিছু ব্যবহার কর কিনা? উভয় প্রকারেও নিজের বচনের বিরোধ হইবে, কারণ উভয় প্রকারেই [সমস্ত বিধি নিষেধের অবিষয় বলিয়া ব্যবহার করা এবং না করা পক্ষে] তাহা [উক্ত ব্যবহারের অবিষয়] অবস্তু হইবে। বস্তুতে সমস্ত ব্যবহারের অভাব থাকিতে পারে না। না—[সমস্ত বিধি ও নিষেধ ব্যবহারের অবিষয় বলিয়া ব্যবহার নাই এই পক্ষে] এই পক্ষে—'সমস্ত বিধি নিষেধ ব্যবহারের অভাববান্'—এই ব্যবহারের সহিত বিরোধ হইয়া পড়ে, কারণ যাহা ব্যবহারের বিষয় নয় অর্থাৎ অজ্ঞাত তাহার নিষেধ করা সম্ভব নয়। ব্যবহার করা হয়—এই পক্ষেও বিষয় ও স্বরূপ পর্যালোচনা দ্বারাই বিরোধ হইয়া পড়ে। যেহেতু সমস্ত ব্যবহারের অবিষয় অথচ ব্যবহার করা হয়—ইহা হইতে পারে না ॥৭০॥

তাৎপর্য :—অসৎ বা অলীক কোন ব্যবহারের বিষয় নয়—এইরূপ ব্যবহারের নিষেধ করিলে নিষেধ ব্যবহারের বিষয় স্বীকার করায় নিজের বচনের বিরোধ হয়—এই কথা বৌদ্ধ নৈয়ায়িককে বলায় নৈয়ায়িকও বৌদ্ধ পক্ষে এই দোষ আছে ইহা দেখাইয়াছেন। এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন, আমরা অলীককে সমস্ত ব্যবহারের [বিধি ও নিষেধ ব্যবহারের] অবিষয় বলি না, কিন্তু বিধি ব্যবহারমাত্রের অবিষয় বলি। সুতরাং অসদ্ বিধি ব্যবহারের অবিষয় হইলেও নিষেধ ব্যবহারের বিষয় হওয়ায় আমাদের পক্ষে স্ববচন

বিরোধ হয় না। অসদ্ কোন ব্যবহারের অর্থাৎ বিধি ব্যবহারের বিষয় হয় না—এইরূপ নিষেধ ব্যবহার হইলে কোন ক্ষতি নাই। এই অভিপ্রায়ে বৌদ্ধ—"বিধিব্যবহারমাত্র ......ইতিচেৎ" গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিতেছেন—"হন্ত......ব্যবহ্রিয়তে চেতি।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন—তোমরা [বৌদ্ধেরা] সমস্ত বিধি ও নিষেধের অবিষয়রূপে কোন কিছু ব্যবহার কর কি না। উভয় পক্ষেই অর্থাৎ সমস্ত বিধি নিষেধ ব্যবহারের অবিষয়রূপে কোন কিছু ব্যবহার স্বীকার করিলে বা ব্যবহার স্বীকার না করিলেও নিজের বচনের বিরোধ হইবে। কারণ সমস্ত বিধি ও নিষেধ ব্যবহারের অবিষয়—এইরূপ ব্যবহার স্বীকার করিলে, এই ব্যবহারের বিষয় হইয়া যাওয়ায় সকল ব্যবহারের অবিষয় কথাটি বিরুদ্ধ হইয়া পড়ে। আর যদি কোন কিছুকে সকল বিধি ও নিষেধ ব্যবহারের অবিষয় বলিয়া ব্যবহার না কর, তাহা হইলে, সকল বিধি ও নিষেধ ব্যবহারের অবিষয়ত্ব ব্যবহার সিদ্ধ না হওয়ায়, সকলবিধি ও নিষেধ ব্যবহারের অবিষয় এই বচন, বিরুদ্ধ হইয়া পড়ে। অভিপ্রায় এই যে—বৌদ্ধ বলিলেন "অসৎ শশশৃঙ্গ" প্রভৃতিকে আমরা বিধি ব্যবহার মাত্রের অবিষয় বলিব। বৌদ্ধের এই কথা হইতে বুঝা যাইতেছে, তিনি বিধিব্যবহার মাত্রের অবিষয় কথার দ্বারা এমন কিছু স্বীকার করিতেছেন--যাহা বিধি এবং নিষেধ ব্যবহারের অবিষয় হয়। নতুবা বিধি ব্যবহার মাত্র বিশেষণের সার্থকতা থাকে না। সেই জন্য নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন—তোমরা সমস্ত বিধি ও নিষেধ ব্যবহার কর কি না? ঐরূপ ব্যবহার করিলে বা না করিলে—উভয় পক্ষেই তোমাদের স্ববচন বিরোধ হইয়া পড়িবেই। আরও কথা এই যে, যাহাকে সমস্ত বিধি ও নিষেধ ব্যবহারের অবিষয় বলা হইবে তাহা অবস্তু হইবে। যেহেতু যাহাতে সকলবিধি ও নিষেধ ব্যবহারের অবিষয়ত্ব ব্যবহার হয়, তাহা বস্তু হইতে পারে না কিন্তু তাহা অবস্তুই হইবে। বস্তু কখন ও সকল ব্যবহারের অবিষয় হয় না।

সকল বিধি ও নিষেধ ব্যবহারের অবিষয় বলিয়া ব্যবহার করা ও না করা এই উভয় পক্ষে যে বৌদ্ধের স্ববচন বিরোধ হয় তাহাই দেখাইবার জন্য পরবর্তী—"নেতি পক্ষে" ইত্যাদি গ্রন্থ বলা হইয়াছে। অর্থাৎ বৌদ্ধ যদি বলেন—সমস্ত বিধি ও নিষেধ ব্যবহারে অবিষয়রূপে আমরা ব্যবহার করিব না। তাহা হইলে "সমস্ত বিধি নিষেধ ব্যবহারের অভাব বা সমস্ত বিধি নিষেধ ব্যবহারের অবিষয়—ব্যবহার নাই" এইভাবে ব্যবহার করায় বৌদ্ধের নিজের বচন বিরোধ হয়। আর যাহা অব্যবহৃত অর্থাৎ অজ্ঞাত, তাহার নিষেধ করা যায় না বলিয়া সকল বিধি নিষেধ ব্যবহারের অবিষয় বলিয়া কোন কিছুকে না জানিলে তাহাতে ব্যবহারের নিষেধ করা সম্ভব নয়। জ্ঞাত হইলে তাহাতে অন্তত জ্ঞান ব্যবহার সিদ্ধ হইয়া যাওয়ায় ব্যবহারের নিষেধ কথাটি স্ববচনবিরুদ্ধ হইয়া পড়ে, আর যদি বৌদ্ধ বলেন সমস্ত বিধি ও নিষেধ ব্যবহারের অবিষয় বলিয়া কোন কিছুতে ব্যবহার স্বীকার করিব। তাহা হইলে এই ব্যবহার পক্ষে ও স্ববচন বিরোধ হয়। কারণ সমস্ত ব্যবহারের অবিষয় বলা

হইতেছে আবার ব্যবহার করা হইতেছে। যাহাতে ব্যবহার করা হয়, তাহা সকল ব্যবহারের বিষয় নয় বলিলে এই বাক্যটি পরস্পরব্যাহতার্থক বলিয়া স্ববচন বিরোধ সহজেই সিদ্ধ হইয়া থাকে—ইহাই অভিপ্রায় ॥৭০॥

যদি চাবস্তুনো নিষেধব্যবহারগোচরত্বং বিধিব্যবহার-গোচরতাপি কিং ন স্যাৎ, প্রমাণাভাবস্যোভয়ত্রাপি তুল্যত্বাৎ। বন্ধ্যাসুতস্যাবক্তৃত্বেঽচেতনত্বাদিকমেব প্রমাণং, বক্তৃত্বে তু ন কিঞ্চিদিতি চেন্ন। তত্রাপি সুতত্বস্য বিদ্যমানত্বাৎ। ন হি বন্ধ্যায়াঃ সুতো ন সুতঃ, তথা সতি স্ববচনবিরোধাৎ। বচন-মাত্রমেবৈতৎ, ন তু পরমার্থতঃ সুত এবাসাবিতি চেন্ন। অচৈতন্যস্যাপ্যেবং রূপত্বাৎ, চেতনাদন্যৎ স্বভাবান্তরমেব হ্যচেতন-মিত্যুচ্যতে। চৈতন্যনিবৃত্তিমাত্রমেবেহ বিবক্ষিতম্, তচ্চ সম্ভবত্যে-বেতি চেন্ন। তত্রাপ্যসুতত্বনিবৃত্তিমাত্রস্যৈব বিবক্ষিতত্বাৎ ॥৭১॥

অনুবাদ ঃ—যদি অবস্তুতে [অসৎ, অলীক] নিষেধ ব্যবহারের বিষয়তা থাকে, তাহা হইলে বিধিব্যবহারের বিষয়তাও থাকিবে না কেন? অসতের বিধি ও নিষেধ ব্যবহারে—উভয়ত্র তুল্যভাবে প্রমাণের অভাব আছে। [পূর্বপক্ষ বৌদ্ধের] বন্ধ্যাপুত্রের অবক্তৃত্ব বিষয়ে [সাধ্যে] অচেতনত্ব প্রভৃতি প্রমাণ, বক্তৃত্ব-বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। [সিদ্ধান্তীর উত্তরে] না, তাহা ঠিক নয়। বন্ধ্যা-পুত্রের বক্তৃত্ববিষয়ে পুত্রত্ব হেতু বিদ্যমান। বন্ধ্যার পুত্র, পুত্র নয়—এরূপ নয়। বন্ধ্যার পুত্রে পুত্রত্ব না থাকিলে নিজের বাক্যের বিরোধ [বন্ধ্যার পুত্র অপুত্র এইরূপ বচনবিরোধ] হইয়া যাইবে। [পূর্বপক্ষ] বন্ধ্যার পুত্র এই বাক্যটি বাক্যমাত্র, উহার কোন অর্থ নাই। বাস্তবিক পক্ষে বন্ধ্যার পুত্র, পুত্রই নয়। [উত্তর] না। বন্ধ্যাপুত্রের অচৈতন্য ইহাও বাক্য মাত্র, উহারও কোন অর্থ নাই, বাস্তবিক উহার অচৈতন্য নাই ইহাও এইরূপ। চেতন হইতে ভিন্ন স্বভাবকে [ধর্ম] অচেতন বলা হয়। [পূর্বপক্ষ] এখানে অচৈতন্য বলিতে চৈতন্যের নিবৃত্তি মাত্র বিবক্ষিত, তাহা বন্ধ্যাপুত্রে সম্ভব হয়ই। [উত্তর] না সেখানেও অর্থাৎ আমাদের [নৈয়ায়িকের] প্রয়োগেও অপুত্রত্বের নিবৃত্তি মাত্রই [বন্ধ্যাপুত্রে] বিবক্ষিত ॥৭২॥

তাৎপর্যঃ—পূর্বে বৌদ্ধ বলিয়াছেন অসৎ বিধিব্যবহারের বিষয় হয় না কিন্তু নিষেধ ব্যবহারের বিষয় হয়—এইজন্য আমাদের [বৌদ্ধদের] পক্ষে "অসৎ ব্যবহারের বিষয় হয় না" ইত্যাদি বচনের বিরোধ হয় না। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক আরও বলিতেছেন—"যদি চ অবস্তুনো···তুল্যত্বাদিতি।" অর্থাৎ অসদ্‌বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। কোন প্রমাণ না থাকায় উহা যদি নিষেধ ব্যবহারের বিষয় হইতে পারে, তাহা হইলে বিধি ব্যবহারেরও বিষয় হইবে না কেন? বিধিব্যবহার এবং নিষেধ ব্যবহার উভয়ক্ষেত্রে অসতের অসত্ত্ব বিষয়ে প্রমাণের অভাব সমানভাবে রহিয়াছে।

প্রমাণের অভাববশত যদি অসদ্ নিষেধ ব্যবহারের বিষয় হয়, তাহা হইলে বিধি ব্যবহারেরও বিষয় হউক। নৈয়ায়িকের এই আপত্তির উত্তরে বৌদ্ধ নিষেধ ব্যবহারের আশঙ্কা করিতেছেন—"বন্ধ্যাসুতস্য······ইতি চেৎ।" অর্থাৎ বন্ধ্যাপুত্রে বক্তৃত্বের নিষেধ বা বক্তৃত্বাভাবের ব্যবহারে অচেতনত্ব প্রভৃতি হেতুরূপ প্রমাণ আছে। বন্ধ্যাপুত্র অবক্তা, যেহেতু অচেতন, এইরূপ অচেতনত্বরূপ হেতু দ্বারা বন্ধ্যাপুত্রের অবক্তৃত্ব সিদ্ধ হয়; কিন্তু বক্তৃত্বরূপ বিধি ব্যবহারে কোন প্রমাণ নাই। এইজন্য অসদ্ নিষেধ ব্যবহারের বিষয় হয়, বিধি ব্যবহারের বিষয় হয় না। ইহাই বৌদ্ধের আশঙ্কার অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—বৌদ্ধের এই কথা ঠিক নয়। কারণ বন্ধ্যাপুত্রের বক্তৃত্বরূপ বিধি ব্যবহারেও পুত্রত্বরূপ হেতু (প্রমাণ) বিদ্যমান। "বন্ধ্যাপুত্র বক্তা যেহেতু সে পুত্র" এইরূপ অনুমানের [প্রমাণের] সাহায্যে বক্তৃত্বরূপ বিধি ব্যবহার হইবে। যদিও বন্ধ্যাপুত্র বলিয়া কোন বস্তু না থাকায় "বন্ধ্যাপুত্র বক্তা, পুত্রত্বহেতুক" এই অনুমানে আশ্রয়াসিদ্ধি দোষ এবং পক্ষে পুত্রত্বহেতু না থাকার জন্য স্বরূপাসিদ্ধি দোষ আছে, তথাপি নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে উপহাস করিবার জন্য সৎপ্রতিপক্ষের প্রয়োগ দেখাইয়াছেন। বৌদ্ধের অনুমান হইল—"বন্ধ্যাপুত্র অবক্তা অচেতনত্বহেতুক" আর নৈয়ায়িকের অনুমান হইতেছে—"বন্ধ্যাপুত্র বক্তা পুত্রত্বহেতুক" সুতরাং বৌদ্ধের অচেতনত্ব হেতুটি সৎপ্রতিপক্ষ দোষযুক্ত হইল। বৌদ্ধের অবক্তৃত্ব সাধ্যের বিরুদ্ধ যে বক্তৃত্বরূপ সাধ্যাভাব, সেই সাধ্যাভাবব্যাপ্য-বত্তাকালীন স্বসাধ্য অর্থাৎ অবক্তৃত্ব, তাহার ব্যাপ্যবত্তা পরামর্শের বিষয় [অবক্তৃত্বব্যাপ্য অচেতনত্ববান্ বন্ধ্যাপুত্র] হওয়ায় অচেতনত্ব হেতুটি সৎপ্রতিপক্ষ দোষ দুষ্ট হইল। বৌদ্ধ যদি বলেন বন্ধ্যাপুত্রে পুত্রত্ব হেতুটি অসিদ্ধ; তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন "ন হি বন্ধ্যায়াঃ······স্ববচনবিরোধাৎ।" অর্থাৎ বন্ধ্যার পুত্র পুত্র নয়—এই কথা বলিতে পার না। কারণ ঐরূপ বলিলে নিজের বাক্যের বিরোধ হয়। "বন্ধ্যার পুত্র" বলিয়া উল্লেখ করিয়া আবার "পুত্র নয়" বলিলে বাক্যের বিরোধ হয়। সুতরাং বন্ধ্যার পুত্রে পুত্রত্ব হেতু আছে; সেই পুত্রত্ব হেতু দ্বারা, তাহার বক্তৃত্ব সিদ্ধ হইবে অর্থাৎ বিধি ব্যবহার সিদ্ধ হইবে। ইহাই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায়।

ইহার উপর বৌদ্ধ বলিতেছেন—"বচনমাত্রমেবৈতৎ······চেৎ।" অর্থাৎ বৌদ্ধের

অভিপ্রায় এই—বৌদ্ধ বলিতেছেন—দেখ! বন্ধ্যার পুত্র—এইরূপ শব্দের ব্যবহার করা হয় বটে; কিন্তু এই শব্দের অর্থ কিছু নাই। কারণ বাস্তবিক পক্ষে বন্ধ্যার পুত্র বলিয়া কোন বস্তু নাই। মোট কথা—বাস্তবিক বন্ধ্যার পুত্র পুত্রই নয়। সুতরাং তাহাতে পুত্রত্ব হেতু থাকিবে কিরূপে? ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। অচৈতন্যস্যাপ্যেবং রূপত্বাৎ" ইত্যাদি। অর্থাৎ বন্ধ্যার পুত্র বলিয়া কোন পারমার্থিক বস্তু না থাকায়, তাহাতে যেমন পুত্রত্ব হেতু থাকিতে পারে না, সেইরূপ তাহাতে অচেতনত্ব হেতুও থাকিতে পারে না। তোমার [বৌদ্ধের] অচেতনত্ব হেতুও আমার [নৈয়ায়িকের] পুত্রত্ব হেতুর মত। যদি পুত্রত্ব হেতুটি অসিদ্ধ হয়, তাহা হইলে অচেতনত্ব হেতুও অসিদ্ধ হইবে। তাহার দ্বারা আর অবস্তুত্ব সিদ্ধ হইবে না। কারণ চেতন হইতে যে ভিন্ন, তাহার ধর্ম অচৈতন্য, এই অচৈতন্য একটি ভিন্ন স্বভাব। ইহা বন্ধ্যাপুত্রে থাকিতে পারে না। যেহেতু বন্ধ্যাপুত্র বলিয়া কোন বস্তু নাই—ইহা তুমিই [বৌদ্ধই] বলিতেছ। পরমার্থত, বন্ধ্যাপুত্র বলিয়া কোন কিছু না থাকায় অচেতনত্ব হেতু তাহাতে থাকিতে পারে না। সুতরাং আমার [নৈয়ায়িকের] পুত্রত্ব হেতু যেমন এখানে অসিদ্ধ, সেইরূপ তোমার [বৌদ্ধের] অচেতনত্ব হেতুও অসিদ্ধ। নৈয়ায়িক 'অচেতন' শব্দে, নঞের পর্যুদাস [ন চেতন এইরূপ] অবলম্বন করিয়া অর্থ করিয়াছিলেন চেতনভিন্নের ধর্ম অচেতনত্ব। বৌদ্ধ এখানে প্রসজ্যপ্রতিষেধার্থক নঞ্ ধরিয়া আশঙ্কা করিতেছেন—"চৈতন্যনিবৃত্তিমাত্রম্······ইতি চেৎ।" অর্থাৎ যেখানে নঞের অভাব অর্থ ধরা হয়, সেখানে নঞ্ প্রসজ্যপ্রতিষেধাত্মক হয়। অচেতনত্ব অর্থে চৈতন্যের নিবৃত্তি অর্থাৎ অভাব। এই চৈতন্যের অভাবরূপ অচেতনত্বটি স্বরূপাসিদ্ধ নয়—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই যে—অভাব অবস্তু বলিয়া চৈতন্যের নিবৃত্তি বা অভাবও অবস্তু। আর বন্ধ্যাপুত্রও অবস্তু। অতএব বন্ধ্যাপুত্ররূপ অবস্তুতে অচেতনত্বরূপ অবস্তু থাকিতে পারে বলিয়া অচেতনত্ব হেতু স্বরূপাসিদ্ধ নয়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তত্রাপ্য······বিবক্ষিতত্বাৎ।" অর্থাৎ তুমি [বৌদ্ধ] যেমন চেতনত্বের নিবৃত্তিকে অচেতনত্ব পদের বিবক্ষিত অর্থ বলিয়া স্বরূপাসিদ্ধি বারণ করিতেছ, সেইরূপ আমিও "বন্ধ্যাপুত্র বক্তা পুত্রত্ব হেতুক" এইরূপ ন্যায় প্রয়োগে পুত্রত্বের অর্থ অপুত্রনিবৃত্তি বলিব। এই অপুত্রনিবৃত্তি অর্থাৎ অপুত্রের অভাবও তোমাদের মতে তুচ্ছ বলিয়া তুচ্ছ বন্ধ্যাপুত্রে থাকিতে পারিবে। সুতরাং আমাদেরও হেতুতে স্বরূপাসিদ্ধি দোষ নাই ॥৭১॥

অসুতত্বনিবৃত্তিমাত্রস্য স্বরূপেণ কৃতিজ্ঞপ্ত্যোরসামর্থ্যে সমর্থমর্থান্তরমধ্যবসেয়মনন্তর্ভাব্য কুতো হেতুত্বমিতি চেৎ। অচৈতন্যেঽপ্যস্য ন্যায়স্য সমানত্বাৎ। ব্যাবৃত্তিরূপমপি তদেব গমকং যদতস্মাদেব, যথা শিংশপাত্বম্, বন্ধ্যাসুতস্ত্বসুতাদিব ঘটাদেঃ, সুতাদিব দেবদত্তাদের্ব্যাবর্ততে, অতো ন হেতুরিতি

চেৎ, নন্বিদমচৈতন্যমপি অস্যৈবংরূপমেব,[১] ন হি বন্ধ্যাসুতশ্চেতনাদিব দেবদত্তাদেরচেতনাদি[২] কাষ্ঠাদের্ন ব্যাবর্ততে ॥৭২॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] অপুত্রত্বনিবৃত্তিমাত্রটি স্বরূপত কৃতি [বাক্যবিষয়ে-কৃতি] ও জ্ঞানে [বক্তৃত্বের জ্ঞান] অসমর্থ বলিয়া অধ্যবসায়াত্মকজ্ঞানের বিষয়, সমর্থ, অন্য পদার্থকে অন্তর্ভূত না করিয়া কিরূপে হেতু হইবে ? [উত্তর] না। ইহা ঠিক নয়। অচৈতন্যেও এই ন্যায় [তুচ্ছ বলিয়া অসমর্থ] তুল্যভাবে প্রযোজ্য। [পূর্বপক্ষ] ব্যাবৃত্তিস্বরূপ হইলেও তাহাই গমক [সাধ্যজ্ঞানের জনক] হয়, যাহা বিপক্ষ হইতেই ব্যাবৃত্ত হয়। যেমন শিংশপাত্ব। কিন্তু বন্ধ্যাপুত্রত্ব, অপুত্র ঘটাদি হইতে যেমন ব্যাবৃত্ত হয়, সেইরূপ দেবদত্ত প্রভৃতি পুত্র হইতেও ব্যাবৃত্ত হয়, অতএব বন্ধ্যাপুত্রস্থিত পুত্রত্বটি হেতু হইতে পারে না। [উত্তর] বন্ধ্যাপুত্রস্থিত এই অচেতনত্বও এইরূপই [সপক্ষ এবং বিপক্ষ হইতে ব্যাবৃত্ত] বন্ধ্যাপুত্রনিষ্ঠ অচেতনত্ব চেতন দেবদত্তাদি হইতে যেমন ব্যাবৃত্ত হয়, অচেতন কাষ্ঠাদি হইতে সেরূপ ব্যাবৃত্ত হয় না—এরূপ নয় ॥ ৭২ ॥

তাৎপর্য ঃ—"বন্ধ্যাপুত্র বক্তা পুত্রত্বহেতুক" এইরূপ ন্যায় প্রয়োগ দ্বারা নৈয়ায়িক "বন্ধ্যা-পুত্র অবক্তা অচেতনত্বহেতুক" বৌদ্ধের এই অচৈতন্য হেতুতে যে সংপ্রতিপক্ষের আবিষ্কার করিয়াছিলেন, তাহাতে 'পুত্রত্বটি' হেতু হইতে পারে না কিন্তু অচৈতন্য হেতু হইতে পারে, যেহেতু অচৈতন্য চৈতন্যনিবৃত্তি স্বরূপ, বৌদ্ধ এই কথা বলিয়াছিলেন। তাহাতে নৈয়ায়িক তুল্যভাবে পুত্রত্বকে অপুত্রত্বনিবৃত্তিস্বরূপ বলিয়া তাহার হেতুত্ব সাধন করিয়াছিলেন। এখন বৌদ্ধ নৈয়ায়িকের সেই অপুত্রত্বনিবৃত্তির উপর আক্ষেপ করিতেছেন "অসুতত্বনিবৃত্তি-মাত্রস্য......চেৎ।" বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই যে, তুচ্ছের কোন সামর্থ্য নাই, যাহার সামর্থ্য নাই, তাহা হেতু হইতে পারে না। অপুত্রত্বনিবৃত্তিটি অভাবাত্মক বলিয়া তুচ্ছ, তাহার স্বত, কোন কার্যে সামর্থ্য নাই, বা জ্ঞানে সামর্থ্য নাই। সেই অপুত্রত্বনিবৃত্তিটি যদি অন্য কোন সমর্থ বস্তুকে নিজের মধ্যে অন্তর্ভাবিত না করে তাহা হইলে হেতু হইতে পারে না। যে সমর্থ বস্তুকে সে অন্তর্ভাবিত করিবে তাহাকে অধ্যবসেয় অর্থাৎ সবিকল্পক জ্ঞানের জনক নির্বিকল্পক জ্ঞানের বিষয় হইতে হইবে। বৌদ্ধমতে নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষই যথার্থ প্রমা, অন্য সমস্ত জ্ঞানে যথার্থ বিষয় থাকে না। অথবা যে মতে স্বলক্ষণ বস্তু সবিকল্পক জ্ঞানের বিষয় হয়, সেই মতানুসারে বলা হইয়াছে অধ্যবসেয় অর্থাৎ সবিকল্পক জ্ঞানের বিষয় স্বলক্ষণ। স্বলক্ষণ অর্থ অসাধারণ ব্যক্তি। বৌদ্ধমতে স্বলক্ষণই বস্তু,—জাতি অপোহাত্মক

(১) "নত্বচৈতন্যমেবংরূপমেব" চৌখাম্বা পাঠঃ।
(২) "অচেতনাদপি কাষ্ঠাদেঃ" চৌখাম্বাপাঠঃ।

অবস্তু। স্বলক্ষণ বস্তু সমর্থ, তাহা হেতু হইতে পারে, বা তাহাকে অন্তর্ভাবিত করিয়া অপুত্রত্বনিবৃত্তি হেতু হইতে পারে। কিন্তু স্বলক্ষণকে অন্তর্ভাবিত না করিয়া অপুত্রত্ব-নিবৃত্তি স্বত তুচ্ছ বলিয়া কিরূপে বক্তৃত্বের প্রতি হেতু হইবে? ইহাই বৌদ্ধের আক্ষেপ। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। অচৈতন্যেঽপ্যস্য······সমানত্বাৎ।" অর্থাৎ অপুত্রত্বনিবৃত্তিটি তুচ্ছ বলিয়া অসমর্থ হওয়ায় হেতু বা সাধ্যজ্ঞানের জনক হইতে পারে না, এই ন্যায় বা এই যুক্তি তোমাদের [বৌদ্ধের] অচেতনত্বেও তুল্যভাবে আছে। অচেতনত্বটিও চেতনত্বনিবৃত্তি স্বরূপ বলিয়া তুচ্ছ, তাহাও অসমর্থ, সুতরাং হেতু হইতে পারে না।

ইহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—কোন কোন ব্যাবৃত্তিস্বরূপ গমক অর্থাৎ সাধ্যানুমিতির জনক হইতে পারে, যাহা 'অতস্মাৎ' তদ্ধর্মশূন্য হইতে ব্যাবৃত্ত, তদ্ধর্মযুক্ত হইতে ব্যাবৃত্ত নয়। যেমন শিংশপাত্ব [একপ্রকার বৃক্ষ] অশিংশপা হইতে ব্যাবৃত্ত, শিংশপা হইতে ব্যাবৃত্ত নয়। এইজন্য অশিংশপাব্যাবৃত্তিরূপ শিংশপাত্ব বৃক্ষের গমক অর্থাৎ অনুমিতির জনক হইতে পারে। কিন্তু বন্ধ্যাপুত্র অর্থাৎ বন্ধ্যাপুত্রস্থিত পুত্রত্ব, পুত্রত্বশূন্য ঘট প্রভৃতি অপুত্র হইতে ব্যাবৃত্ত [ঘটে অবৃত্ত থাকে না]। আবার পুত্রত্বযুক্ত দেবদত্ত প্রভৃতি পুত্র হইতে ব্যাবৃত্ত [দেবদত্ত অন্য কাহারও পুত্র, তাহাতে বন্ধ্যাপুত্রস্থিতপুত্রত্ব নাই]। অতএব বন্ধ্যাপুত্রস্থিত পুত্রত্বটি হেতু বা গমক হইতে পারে না। বৌদ্ধের এই বক্তব্যগুলি "ব্যাবৃত্তিরূপমপি······অতো ন হেতুরিতি চেৎ" গ্রন্থে বর্ণিত হইয়াছে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক "নন্বচৈতন্যম্······ন ব্যাবর্ততে" গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন। অর্থাৎ বন্ধ্যাপুত্রস্থিত পুত্রত্ব যেমন পুত্র অপুত্র উভয় হইতে ব্যাবৃত্ত, সেইরূপ বৌদ্ধের প্রযুক্ত অচৈতন্য বা অচেতনত্ব হেতুও এইরূপ [বন্ধ্যাপুত্রত্ব স্বরূপ]। কারণ বন্ধ্যাপুত্রস্থিত অচেতনত্ব, চেতনদেবদত্তাদি হইতে যেমন ব্যাবৃত্ত, সেইরূপ অচেতন কাষ্ঠাদি হইতেও ব্যাবৃত্ত। বন্ধ্যাপুত্রস্থিত অচেতনত্ব চেতন দেবদত্ত হইতে ব্যাবৃত্ত কিন্তু অচেতন ঘটাদি হইতে ব্যাবৃত্ত নয়—ইহা বলা যায় না। বন্ধ্যাপুত্রে যে অচেতনত্ব, ঘটাদিতে সেই অচেতনত্ব নাই, উহা পৃথক্ অচেতনত্ব, বন্ধ্যাপুত্র অলীক, তাহার অচেতনত্ব ও অলীক, ঘটাদির অচেতনত্ব চেতনভিন্নের ধর্মবিশেষ, উহা অলীক নহে। সুতরাং বৌদ্ধ, নৈয়ায়িকের উপর যে দোষ দিয়াছেন, সেই দোষ তাহার নিজেরও আছে ॥ ৭২ ॥

বক্তৃত্বং বস্ত্বেকনিয়তো ধর্মঃ, স কথমবস্তুনি সাধ্যো বিরোধাদিতি চেৎ। স পুনরয়ং বিরোধঃ কুতঃ প্রমাণাৎ সিদ্ধঃ। কিং বক্তৃত্ববিবিক্তস্যাবস্তুনো নিয়মেনোপলম্ভাৎ, আহোস্বিদ্ বস্তু-বিবিক্তস্য বক্তৃত্বস্যানুপলম্ভাৎ ইতি। ন তাবদবস্তু কেনাপি প্রমাণেনোপলম্ভগোচরঃ, তথাত্বে বা নাবস্তু। নাপ্যুত্তরঃ, সমান-

ত্বাৎ। ন হি বক্তৃত্বমিব অবক্তৃত্বমপি বস্তুবিবিক্তং কস্যচিৎ প্রমাণস্য বিষয়ঃ। তদ্বিবিক্তবিকল্পমাত্রং তাবদস্তীতি চেৎ, তৎসংসৃষ্টবিকল্পনেঽপি কো বারয়িতা ॥৭৩॥

অনুবাদঃ—[পূর্বপক্ষ] বক্তৃত্ব, বস্তুর একমাত্র নিয়তধর্ম অর্থাৎ বস্তুত্বের ব্যাপ্য, তাহা [সেই বস্তুত্বব্যাপ্য ধর্ম] কিরূপে অবস্তুতে সাধ্য হইবে? যেহেতু অবস্তুত্বের সহিত তাহার বিরোধ আছে। [উত্তর] সেই বিরোধ কোন্ প্রমাণ হইতে নিশ্চয় করা গিয়াছে? বক্তৃত্বশূন্য অবস্তুর নিয়ত উপলব্ধি হয় বলিয়া কি [সেই বিরোধ জানা গিয়াছে] অথবা বস্তুশূন্য বক্তৃত্বের অনুপলব্ধি হয় বলিয়া। অবস্তু, কোন প্রমাণজনিত উপলব্ধির বিষয় হয় না। অবস্তু প্রমাণ-জন্য উপলব্ধির বিষয় হইলে তাহা অবস্তু হইতে পারে না। দ্বিতীয় পক্ষও ঠিক নয়? যেহেতু সেই পক্ষেও তুল্যদোষ আছে। যেহেতু বক্তৃত্বের মত বস্তু-শূন্য অবক্তৃত্বও কোন প্রমাণের বিষয় হয় না। [পূর্বপক্ষ] বক্তৃত্বশূন্য অবস্তুর বিকল্প [বিকল্পাত্মক জ্ঞান] হইবে। [উত্তর] বক্তৃত্বসংসৃষ্ট অবস্তুর বিকল্প হইলে, তাহার নিবারক কে হইবে? ॥৭৩॥

তাৎপর্যঃ—"বন্ধ্যাপুত্র বক্তা পুত্রত্বহেতুক" এইরূপ ন্যায়প্রয়োগের দ্বারা নৈয়ায়িক বৌদ্ধের "বন্ধ্যাপুত্র অবক্তা অচেতনত্বহেতুক" অনুমানে সৎপ্রতিপক্ষ আবিষ্কার করিয়া-ছিলেন। তাহাতে বৌদ্ধ, নৈয়ায়িকের পুত্রত্বহেতুর স্বরূপাসিদ্ধি দোষ আবিষ্কার করিলে, নৈয়ায়িক তাহার পরিহার করিয়া আসিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ নৈয়ায়িকের উক্ত অনুমানে বাধের আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"বক্তৃত্বং বস্তেকনিয়তো ধর্ম······ইতি চেৎ।" অর্থাৎ বক্তৃত্বটি বস্তুত্বের ব্যাপ্য ধর্ম, উহা অবস্তু বন্ধ্যাপুত্রে কিরূপে থাকিবে? বস্তুত্বের সহিত অবস্তুত্বের বিরোধ আছে। বন্ধ্যাপুত্রে বক্তৃত্ব থাকিতে পারে না বলিয়া বক্তৃত্বের অভাব থাকায় বাধ হইল। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"স পুনরয়ং······কস্যচিৎ প্রমাণস্য বিষয়ঃ।" অর্থাৎ বৌদ্ধ যে বলিয়াছেন, অবস্তুত্বের সহিত বক্তৃত্বের বিরোধ আছে—তাহার অভিপ্রায় কি? বক্তৃত্বে অবস্তুত্বাভাবব্যাপ্যত্ব বা বস্তুত্বব্যাপ্যত্ব রূপ যে বিরোধ, তাহা কি অবস্তুতে নিয়তভাবে বক্তৃত্বাভাবের উপলব্ধি হয় বলিয়া সিদ্ধ হয়, কিম্বা অবস্তুতে বক্তৃত্বের অনুপলব্ধিবশত সিদ্ধ হয়। মূলে যে "বক্তৃত্ববিবিক্তস্য" পদ আছে তাহার অর্থ বক্তৃত্বশূন্য। এইরূপ "বস্তুবিবিক্তস্য" পদের অর্থ বস্তুশূন্য অর্থাৎ অবস্তু। যদি অবস্তুকে নিয়তভাবেই বক্তৃত্বশূন্য বলিয়া উপলব্ধি করা যাইত, তাহা হইলে অবস্তুত্বের সহিত বক্তৃত্বের বিরোধ সিদ্ধ হইত। কিন্তু অবস্তুকে কোন প্রমাণের দ্বারা উপলব্ধি করা যায় না। কোন প্রমাণের দ্বারা অবস্তুর উপলব্ধি করা যায় না বলিয়া, বক্তৃত্বশূন্যরূপে অবস্তুর

উপলব্ধি নিয়ত হইতে পারে না। "তথাত্বে বা" অর্থাৎ যদি অবস্তুকে প্রমাণের দ্বারা উপলব্ধি করা হয়, তাহা হইলে তাহা আর অবস্তু হইতে পারে না। বস্তুই প্রমাণের দ্বারা উপলব্ধ হয়। সুতরাং প্রথম পক্ষ খণ্ডিত হইয়া গেল। আর দ্বিতীয়পক্ষ অর্থাৎ বস্তুবিবিক্ত অবস্তুতে বক্তৃত্বের উপলব্ধি হয় বলিয়া, অবস্তুত্বের সহিত বক্তৃত্বের বিরোধ সিদ্ধ হয়, ইহাও বলা যায় না। কারণ এই পক্ষেও সমান দোষ রহিয়াছে। কিরূপ সমান দোষ? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন—"ন হি বক্তৃত্বমিব……প্রমাণস্য বিষয়ঃ"। অর্থাৎ অবস্তুতে যেমন বক্তৃত্বের অনুপলব্ধিবশত বক্তৃত্বকে বস্তুত্বের ব্যাপ্য ধর্ম বলিবে, সেইরূপ অবস্তুতে অবক্তৃত্বও উপলব্ধি হয় না বলিয়া অবক্তৃত্বের সহিতও অবস্তুত্বের বিরোধ হওয়ায় অবস্তুতে অবক্তৃত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং তোমার [বৌদ্ধের] বন্ধ্যাপুত্রে অবক্তৃত্বসাধ্যও সিদ্ধ হইতে না পারায় তোমাদের [বৌদ্ধদের] মতে ও বাধদোষ আছে ইহাই অভিপ্রায়। ইহার উপর বৌদ্ধ একটি আশঙ্কা করিতেছেন—"তদ্বিবিক্তবিকল্পমাত্রং তাবদস্তীতি চেৎ"। বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই—বৌদ্ধমতে নির্বিকল্প প্রত্যক্ষই একমাত্র প্রমা, ঐ প্রত্যক্ষে বস্তু থাকে। সবিকল্পপ্রত্যক্ষ বা অনুমানে বস্তু থাকে না। নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষের দ্বারা প্রকাশিত বস্তু সবিকল্পে উল্লিখিত হয় বলিয়া সবিকল্পকে প্রমা বলা হয়। বস্তুত সবিকল্প প্রমা নয়, কিন্তু সবি-কল্পক জ্ঞানকে অধ্যবসায় বলে। সুতরাং যাহা অবস্তু তাহা কখনও নির্বিকল্প প্রমার বিষয় হইতে পারে না। অর্থাৎ প্রমাণ জন্য নিশ্চয়ের বিষয় হইতে পারে না। অতএব অবস্তুতে অবক্তৃত্বটি প্রমাণ জন্য নিশ্চয়ের বিষয় না হউক, বিকল্পাত্মক জ্ঞানের বিষয় হউক। অবস্তু বিষয়ে বিকল্পাত্মক জ্ঞান হইতে পারে। বৌদ্ধের এই আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক সেই প্রতিবন্দিমুখে উত্তর করিয়াছেন—"তৎসংসৃষ্টবিকল্পনেঽপি কো বারয়িতা।" অর্থাৎ বক্তৃত্বশূন্যরূপে যদি অবস্তুর বিকল্পাত্মক জ্ঞান হয়, তাহা হইলে বক্তৃত্বসংসৃষ্ট অর্থাৎ বক্তৃত্ববিশিষ্টরূপেই বা অবস্তুর বিকল্পাত্মক জ্ঞান হইবে না কেন? বক্তৃত্ববিশিষ্টরূপে অবস্তুর বিকল্প হইলে অবস্তুতে বৌদ্ধের অভিমত অবক্তৃত্বের বিপরীত বক্তৃত্বের জ্ঞান হইয়া যাওয়ায়, বৌদ্ধের—অচেতনত্বহেতুটি বক্তৃত্ববদবস্তুরূপ বিপক্ষ বৃত্তি বলিয়া জ্ঞান হওয়ায় অচেতনত্ব হেতুতে অবক্তৃত্বের ব্যাপ্তি জ্ঞান হইবে না। ইহাই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায় ॥৭৩॥

ননু বক্তৃত্বং বচনং প্রতি কর্তৃত্বম্, তৎ কথমবস্তুনি, তস্য সর্বসামর্থ্যবিরহলক্ষণত্বাৎ ইতি চেৎ, অবক্তৃত্বমপি কথং তত্র, তস্য বচনেতরকর্তৃত্বলক্ষণত্বাদিতি। সর্বসামর্থ্যবিরহে বচনসামর্থ্য-বিরহো ন বিরুদ্ধ ইতি চেৎ, অথ সর্বসামর্থ্যবিরহো বন্ধ্যাসুতস্য কুতঃ প্রমাণাৎ সিদ্ধঃ। অবস্তুত্বাদেবেতি চেৎ, নন্বেতদপি কুতঃ সিদ্ধম্। সর্বসামর্থ্যবিরহাদিতি চেৎ, সোঽয়মিতরেতরাশ্রয়ঃ। কেবলে-

র্বচনৈর্নির্ধনাধমর্ণিক ইব সাধূন্ ভ্রাময়ন্ পরস্পরাশ্রয়দোষমপি ন পশ্যতি ॥৭৪॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] আচ্ছা! বচনের প্রতি কর্তৃত্ব হইতেছে বক্তৃত্ব, অবস্তুতে সেই বক্তৃত্ব কিরূপে থাকিবে, যেহেতু অবস্তু সকল সামর্থ্যের অভাব স্বরূপ। [উত্তরবাদী] অবক্তৃত্বও কিরূপে সেই অবস্তুতে থাকে? যেহেতু অবক্তৃত্বটি বচনভিন্নক্রিয়াকর্তৃত্বস্বরূপ। [পূর্বপক্ষ] সকল সামর্থ্যের অভাবে বচনসামর্থ্যের অভাব বিরুদ্ধ নয়। [উত্তরবাদী] আচ্ছা! বন্ধ্যাপুত্রের সকল সামর্থ্যাভাব কোন্ প্রমাণ হইতে সিদ্ধ হয়। [পূর্বপক্ষ] অবস্তুত্বহেতু হইতে সিদ্ধ হয়। [উত্তরবাদী] এই অবস্তুত্বই বা কোন্ প্রমাণ হইতে সিদ্ধ? [পূর্বপক্ষ] সকলসামর্থ্যের অভাব হইতে [অবস্তুত্ব] সিদ্ধ হয়। [উত্তরবাদী] সেই এই [বৌদ্ধ] ধনশূন্য অধমর্ণের ন্যায় ইতস্তত কেবল বাক্যের দ্বারা সজ্জনকে ভ্রামিত করিয়া অন্যোহন্যাশ্রয়দোষও দেখিতে পায় না ॥৭৪॥

তাৎপর্য ঃ—পুনরায় বৌদ্ধ নৈয়ায়িকের উপর দোষের আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"নহু বক্তৃত্বং……সর্বসামর্থ্যবিরহলক্ষণত্বাদিতি চেৎ।" অর্থাৎ বক্তৃত্ব বলিতে বচনকর্তৃত্ব বুঝায়। আবার কর্তৃত্ব বলিতে ক্রিয়াকারিত্ববিশেষ বা ক্রিয়াসামর্থ্যকে বুঝাইয়া থাকে। এই উভয় প্রকার কর্তৃত্ব অবস্তুতে থাকিতে পারে না। কারণ অবস্তুর লক্ষণ হইতেছে সকলসামর্থ্যের অভাব। যাহা সকলসামর্থ্যের অভাবস্বরূপ তাহাতে কর্তৃত্ব থাকিবে কিরূপে। সুতরাং নৈয়ায়িক যে অবস্তু বন্ধ্যাপুত্রে বক্তৃত্ব সাধন করিতেছেন তাহা অযৌক্তিক ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। বৌদ্ধের এই আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"অবক্তৃত্বমপি ·····ইতি।" অর্থাৎ বৌদ্ধও যে বন্ধ্যাপুত্রে অবক্তৃত্ব সাধন করেন; সেই অবক্তৃত্ব বলিতে কি বুঝায়? "অবক্তৃত্ব" এইপদে নঞের অর্থটি যদি ব্রূ ধাতু বা বচ্ ধাতুর অর্থের সহিত অন্বিত হয়, তাহা হইলে বচনাভাব বা বচনভিন্ন অর্থ বুঝাইবে, তারপর আছে 'তৃন্' প্রত্যয় তাহার অর্থ কর্তা। প্রাভাকর মতে নিষেধবিধিতেও কার্য অর্থ স্বীকৃত হয়, অর্থাৎ "ন সুরাং পিবেৎ" এই নিষেধবিধি-স্থলে তাঁহারা "সুরাপানাভাব কার্য" এইরূপ কার্য স্বীকার করেন। সুতরাং বচনাভাব বা বচনভিন্ন কার্যকারিত্বরূপ অর্থ "অবক্তৃত্ব" পদ হইতে গৃহীত হইবে। ফলত অবক্তৃত্বের অর্থ দাঁড়াইবে বচনভিন্নকার্যকর্তৃত্ব। এই বচনভিন্নকার্যকর্তৃত্বটিই বা কিরূপে সকল সামর্থ্যশূন্য অবস্তু বন্ধ্যাপুত্রে থাকিবে? অতএব বৌদ্ধমতেও বন্ধ্যাপুত্রে অবক্তৃত্বসাধ্য থাকিতে পারে না। এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন 'অবক্তৃত্ব' এই পদে নঞের অর্থটি 'ত্ব' প্রত্যয়রূপ তদ্ধিতের অর্থের সহিত অন্বিত হয়, ধাত্বর্থের সহিত নয়। নঞের অর্থ তদ্ধিতের অর্থের সহিত অন্বিত হইলে—অবক্তৃত্বের অর্থ হইবে বচন কারিত্বাভাব বা বচন সামর্থ্যাভাব।

কারণ বক্তৃত্ব অর্থে বচন কর্তৃত্ব, আর কর্তৃত্ব অর্থে কারিত্ব বা ক্রিয়াসামর্থ্য। সুতরাং অবক্তৃত্বের অর্থ যদি বচন সামর্থ্যাভাব হয়, তাহা হইলে তাহা অবস্তু বন্ধ্যাপুত্রে বিরুদ্ধ হয় না। কারণ অবস্তু অর্থে সকল সামর্থ্য শূন্য বা সকল সামর্থ্যাভাব। সকল সামর্থ্যাভাবের সহিত বচনসামর্থ্যাভাবের বিরোধ নাই। অতএব বন্ধ্যাপুত্রে অবক্তৃত্ব অর্থাৎ বচনসামর্থ্যাভাবরূপ সাধ্য সাধনে আমাদের [বৌদ্ধের] কোন দোষ নাই। নৈয়ায়িকের পক্ষে সকল সামর্থ্যশূন্যে বক্তৃত্বরূপ বচনসামর্থ্য সাধন করিলে দোষ [বাধদোষ] হইয়া যায়। এই অভিপ্রায়ে মূলে "সর্বসামর্থ্যবিরহে বচনসামর্থ্যবিরহো ন বিরুদ্ধ ইতি চেৎ" বলা হইয়াছে। বৌদ্ধের এই বক্তব্যের উত্তরে নৈয়ায়িক প্রশ্ন করিতেছেন "অথ সর্বসামর্থ্যবিরহ……সিদ্ধঃ।" অর্থাৎ বন্ধ্যাপুত্র প্রভৃতি অবস্তুর সকল সামর্থ্যের অভাব বৌদ্ধ কোন্ প্রমাণ হইতে নিশ্চয় করিল। নৈয়ায়িকের এই প্রশ্নের উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"অবস্তুত্বাদেবেতি চেৎ।" অর্থাৎ অবস্তুত্বহেতু দ্বারা বন্ধ্যাপুত্রাদির সকল সামর্থ্যাভাব সিদ্ধ হইয়া থাকে। "বন্ধ্যাপুত্রঃ সকলসামর্থ্যশূন্যঃ অবস্তুত্বাৎ।" এইভাবে অবস্তুত্বহেতুক সকল সামর্থ্যাভাবের নিশ্চয় হয়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক পুনরায় প্রশ্ন করিতেছেন—"নন্বেবং তদপি কুতঃ সিদ্ধম্।" অর্থাৎ বন্ধ্যাপুত্র যে অবস্তু, তাহার অবস্তুত্ব কোন্ প্রমাণের দ্বারা নিশ্চয় করিলে? ইহাই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিয়াছেন—"সর্বসামর্থ্যবিরহাদিতি চেৎ।" অর্থাৎ বন্ধ্যাপুত্র প্রভৃতির অবস্তুত্ব, সর্বসামর্থ্যাভাব হইতে জানা যায়। যাহার কোন সামর্থ্য নাই তাহা অবস্তু। বৌদ্ধের এই উক্তির উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"সোঽয়ম্ ……ন পশ্যতি।" অর্থাৎ বৌদ্ধ অপরের চোখে ধূলা দিয়া অপরকে ভ্রামিত করিতেছে, কিন্তু তাহার ঐরূপ উত্তরে যে তাহার নিজের পক্ষে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ হইয়াছে, তাহা তাহার চোখে পড়িতেছে না। কারণ বৌদ্ধ পূর্বেই বলিয়াছে, বন্ধ্যাপুত্র প্রভৃতি অবস্তু বলিয়া তাহাতে সকল সামর্থ্যের অভাব আছে, আর এখন বলিতেছে সর্বসামর্থ্যের অভাববশত বন্ধ্যাপুত্রাদিতে অবস্তুত্ব আছে; সুতরাং অবস্তুত্ববশত সর্বসামর্থ্যাভাব, আর সর্বসামর্থ্যাভাববশত অবস্তুত্ব সাধন করিলে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ অপরিহার্য হইয়া পড়ে। অতএব বৌদ্ধের "বন্ধ্যাপুত্র অবক্তা, অচেতনত্বহেতুক" এই অনুমান দুষ্ট। ইহা নৈয়ায়িকের বক্তব্যের অভিপ্রায় ॥৭৩॥

ক্রমযৌগপদ্যবিরহাদিতি চেন্ন। তদ্বিরহসিদ্ধাবপি প্রমাণানুযোগস্যানুবৃত্তেঃ। সুতত্বে চ পরামৃশ্যমানে তদবিনাভূতসকলবক্তৃত্বাদিধর্মপ্রসক্তৌ কুতঃ ক্রমযৌগপদ্যবিরহসাধনস্যাবকাশঃ, কুতস্তরাং চাবস্তুত্বসাধনস্য, কুতস্তমাং চাবক্তৃত্বাদিসাধনানাম্। তস্মাৎ প্রমাণমেব সীমা ব্যবহারনিয়মস্য, তদতিক্রমে ত্বনিয়ম এবেতি। ন হ্যপ্রতীতে দেবদত্তাদৌ স কিং গৌরঃ কৃষ্ণো বেতি

বৈয়াত্যং বিনা প্রশ্নঃ। তত্রাপি যদ্যেকোঽপ্রতীতপরামর্শবিষয় এবোত্তরং দদাতি, ন (১) গৌর ইতি, অপরোঽপি কিং ন দদ্যান্ন (২) কৃষ্ণ ইতি। ন চৈবং সতি কাচিদর্থসিদ্ধিঃ, প্রমাণাভাববিরোধয়োরুভয়ত্রাপি তুল্যত্বাদিতি ॥৭৫॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] ক্রমে এবং যুগপৎ কার্যকারিত্বের অভাববশত [অলীকের অবস্তুত্ব সিদ্ধ হয়] [উত্তরবাদী] না। ক্রম এবং যৌগপদ্যের অভাবসিদ্ধিবিষয়েও প্রমাণের অভিযোগের অনুবৃত্তি আছে। [বন্ধ্যাপুত্রে] পুত্রত্বের জ্ঞান হইলে সেই পুত্রত্বের ব্যাপক বক্তৃত্ব প্রভৃতি [বক্তৃত্ব, বস্তুত্ব, ক্রমযৌগপদ্য] সকলধর্মের প্রসক্তি [সিদ্ধি] হইলে, কোথা হইতে [কোন্ প্রমাণ হইতে] ক্রমযৌগপদ্যের অভাবরূপ সাধনের অবকাশ হইবে, কোথা হইতে বা অবস্তুত্ব সাধনের অবকাশ, আর কোথা হইতেই বা অবক্তৃত্ব প্রভৃতির সাধনের অবকাশ হইবে? সুতরাং প্রমাণই বিধিব্যবহারনিয়ম বা নিষেধ ব্যবহার নিয়মের প্রয়োজক। প্রমাণের অতিক্রম করিলে অনিয়মই হয়। দেবদত্ত প্রভৃতিকে না জানিলে, সে গৌর অথবা কৃষ্ণ এইরূপ প্রশ্ন ধৃষ্টতা ছাড়া হইতে পারে না। যদি কেহ সেই দেবদত্তপ্রভৃতিকে না জানিয়া উত্তর দেয় "দেবদত্ত গৌর নয়," [দেবদত্ত গৌর] তাহা হইলে অপরেই বা 'দেবদত্ত কৃষ্ণ নয়" [দেবদত্ত কৃষ্ণ] এইরূপ উত্তর দিবে না কেন? এইভাবে কোন পদার্থের নিশ্চয় হয় না। কারণ উভয়পক্ষে [বাদীও প্রতিবাদীপক্ষে] প্রমাণের অভাব এবং বিরোধ সমানভাবে রহিয়াছে ॥৭৫॥

তাৎপর্য ঃ—নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর "অবস্তুত্ববশত বন্ধ্যাপুত্রাদির সর্বসামর্থ্যাভাব, আবার সর্বসামর্থ্যাভাববশত অবস্তুত্ব সাধন করিলে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ হয়"—এইভাবে দোষ প্রদান করিলে বৌদ্ধ নিজপক্ষে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষবারণ করিবার জন্য "ক্রমযৌগপদ্যবিরহাদিতি চেৎ" গ্রন্থে আশঙ্কা করিতেছেন। বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই যে অবস্তুত্বের দ্বারা সর্বসামর্থ্যের অভাবের সাধন করিলে অন্যোঽন্যাশ্রয় দোষ হয়। কিন্তু আমরা [বৌদ্ধেরা] ক্রম ও যৌগপদ্যের অভাব দ্বারা সর্বসামর্থ্যের অভাব সাধন করিব অর্থাৎ যাহা ক্রমে কার্য করে না, বা যুগপৎ কার্য করে না, তাহা সর্বসামর্থ্যশূন্য, সর্বসামর্থ্যশূন্যতাবশত অবস্তু—এইরূপ বলিব। সুতরাং অন্যোঽন্যাশ্রয় কোথায়? বৌদ্ধের এই আশঙ্কার খণ্ডন করিবার

(১) উত্তরং দদাতি গৌর ইতি—চৌখাম্বাসংস্করণপাঠঃ
(২) অপরোঽপি কিং ন দদ্যাৎ কৃষ্ণ ইতি—চৌখাম্বাসংস্করণপাঠঃ

জন্য নৈয়ায়িক "ন।……অবক্তৃত্বাদি সাধনানাম্।" ইত্যাদি বলিয়াছেন। অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন—ক্রমযৌগপদ্যাভাবদ্বারা সর্বসামর্থ্যাভাব সাধন করা যাইবে না। কারণ সেখানেও প্রমাণবিষয়ে অনুযোগ [প্রশ্ন] হইবে—বন্ধ্যাপুত্র প্রভৃতির ক্রমও যৌগপদ্যের অভাব কোন্ প্রমাণ হইতে সিদ্ধ হয়? এই প্রশ্নের উত্তরে যদি বৌদ্ধ বলেন, অবস্তুত্ব দ্বারা অলীকের ক্রমযৌগপদ্যের অভাব জানা যায়। তাহা হইলে বলিব—'অববস্তুত্ব হইতে ক্রমযৌগপদ্যাভাব, ক্রমযৌগপদ্যাভাব হইতে সর্বসামর্থ্যাভাব, সর্বসামর্থ্যাভাব হইতে অবস্তুত্ব সাধন করিলে চক্রক দোষের আপত্তি হইবে।' এছাড়া নৈয়ায়িক আরও বলিতেছেন যে তোমরা [বৌদ্ধেরা] ক্রমযৌগপদ্যের অভাব প্রভৃতি সাধন করিতে পারিবে না—"সুতত্বে চ……সাধনানাম্।" অর্থাৎ আমরা [নৈয়ায়িকেরা] পুত্রত্বহেতু দ্বারা বন্ধ্যাপুত্রাদির বক্তৃত্ব, ক্রমযৌগপদ্য [ক্রমে বা যুগপৎকার্যকারিত্ব], বস্তুত্ব প্রভৃতি সমস্ত একসঙ্গে সাধন করিব। তাহাতে তোমরা [বৌদ্ধেরা] বন্ধ্যাপুত্রাদির ক্রমযৌগপদ্যাভাব কিরূপে সাধন করিবে অর্থাৎ ক্রমযৌগপদ্যাভাব সাধন করিতে পারিবে না। ক্রমযৌগপদ্যাভাব, সাধন করিতে না পারিলে অবস্তুত্বের সাধন করিতে পারিবে না, অবস্তুত্ব সাধন করিতে না পারিলে সর্বসামর্থ্যাভাব সাধন করিতে পারিবে না, আর তাহার অভাবে অবক্তৃত্বসাধন করা তোমাদের পক্ষে সম্ভব হইবে না॥ ইহার উপর যদি বৌদ্ধ বলেন—আচ্ছা অলীক বা অসৎ কেবল নিষেধব্যবহারের বিষয় হইলে পূর্বোক্ত দোষ হয় বলিয়া বিধি এবং নিষেধ এই উভয় ব্যবহারের বিষয় হউক্। ইহার খণ্ডনে নৈয়ায়িক "তস্মাৎ · অনিয়ম এব" গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন। নৈয়ায়িক বলিতেছেন—বিধিব্যবহারই হউক, বা নিষেধ ব্যবহারই হউক সর্বত্র প্রমাণ আবশ্যক। প্রমাণই বিধিব্যবহারনিয়মের বা নিষেধব্যবহার নিয়মের প্রয়োজক। যে বিষয়ে প্রমাণ আছে সেই বিষয়ে ব্যবহার সিদ্ধ হয়। প্রমাণকে অতিক্রম করিলে অর্থাৎ বিনা প্রমাণে ব্যবহার স্বীকার করিলে সর্বত্র অনিয়মের প্রসক্তি হইবে। যে বিষয়ে প্রমাণ নাই, সেই বিষয়ে ব্যবহার হইতে পারে না। ইহাই অভিপ্রায়। প্রমাণ ব্যতিরেকে যে বিধিব্যবহারনিয়ম বা নিষেধব্যবহারনিয়ম সিদ্ধ হইতে পারে না, তাহা নৈয়ায়িক দৃষ্টান্তের দ্বারা দেখাইতেছেন—"ন হ্যপ্রতীতে……কৃষ্ণ ইতি।" অর্থাৎ দেবদত্ত নামক ব্যক্তিকে আমরা কেহই যদি না জানি [প্রমাণের দ্বারা নিশ্চয় না করি] তাহা হইলে—দেবদত্ত বিষয়ে আমরা এইরূপ প্রশ্ন করিতে পারি না—দেবদত্ত গৌর অথবা কৃষ্ণ? দেবদত্তকে না জানিয়া যদি কেহ ঐরূপ প্রশ্নবাক্য প্রয়োগ করে, তাহা হইলে ঐ প্রশ্ন তাহার ধৃষ্টতা ছাড়া আর কিছুই নয়। বৈয়াত্য শব্দের অর্থ ধৃষ্টতা। আর বিনা প্রমাণে ব্যবহার করিলে যে ব্যবহারের অব্যবস্থা হয় তাহাও উল্লেখ করিয়াছেন। যথা দেবদত্তকে না জানিয়া যদি কেহ পূর্বোক্ত প্রশ্নের উত্তরে বলে 'দেবদত্ত গৌর নয় বা গৌর' [উভয়রূপ পাঠ আছে বলিয়া উভয় অর্থ দেখান হইল] তাহা হইলে অপরে বা কেন উত্তর দিবে না, যে "দেবদত্ত কৃষ্ণ নয় বা কৃষ্ণ"। বিনা প্রমাণে ব্যবহার করিলে ব্যবহারের

একপক্ষে কোন নিয়ম থাকিতে পারে না। তারপর নৈয়ায়িক বলিতেছেন এইভাবে অর্থাৎ বিনা প্রমাণে ব্যবহার করিলে কোন বস্তুর নিশ্চয় হইবে না। কারণ উভয়পক্ষে প্রমাণের অভাব বা বিরোধ সমানভাবে থাকে অর্থাৎ একজন বিনা প্রমাণে যেমন একটি কিছু সাধন করিতে যাইবে অপরে বিনা প্রমাণে তাহার অভাব সাধন করিতে প্রবৃত্ত হইবে। একজন অপরের পক্ষে কোন বিরোধ দেখাইলে অপরে আবার তাহার বিরোধ দেখাইবে। এইভাবে প্রমাণাভাব ও বিরোধ উভয়পক্ষে তুল্যভাবে থাকায় কোন বস্তুর নিশ্চয় হইবে না। অতএব অপ্রামাণিক বিষয়ে কোন ব্যবহার হইতে পারে না—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥৭৫॥

নন্বপ্রতীতে ব্যবহারাভাব ইতি যুক্তম্। কূর্মরোমাদয়স্তু প্রতীয়ন্ত এব। ন হ্যেতে বিকল্পাঃ কঞ্চিদর্থভেদমনুল্লিখন্ত এব উৎপদ্যন্তে। ন চ প্রমাণাস্পদমেব ব্যবহারাস্পদমিতি। তন্ন যুক্তম্। তথাহি শশবিষাণমিতিজ্ঞানমন্যথাখ্যাতির্বা স্যাৎ, অসৎখ্যাতির্বা। ন তাবদাদ্যস্তে রোচতে, তথা সতি হি কিঞ্চিদারোপ্যং কিঞ্চিদারোপবিষয় ইতি স্যাৎ, তথাচারোপ-বিষয়স্তত্রৈবাস্তি আরোপণীয়স্ত্বন্যত্রেতি জিতং নৈয়ায়িকৈঃ। নাপি দ্বিতীয়ঃ, করণানুপপত্তেঃ। ইন্দ্রিয়স্য জ্ঞানজননে বিষয়াধি-পত্যেনৈব ব্যাপারাৎ, লিঙ্গশব্দাভাসয়োরপ্যন্যথাখ্যাতিমাত্র-জনকত্বাৎ, অপহস্তিতস্বার্থয়োশ্চাসৎখ্যাতিজনকত্বে শশবিষাণাদি-শব্দাৎ কূর্মরোমাদিবিকল্পানামপ্যুৎপত্তিপ্রসঙ্গাৎ নিয়ামকা-ভাবাৎ ॥৭৬॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] অজ্ঞাতবিষয়ে ব্যবহার হয় না—ইহা যুক্তিযুক্ত। কূর্মরোম প্রভৃতি কিন্তু জ্ঞাত হইয়া থাকে। কূর্মরোম, শশশৃঙ্গ এইরূপ শব্দোল্লেখি বিকল্পসকল [বিকল্পাত্মকজ্ঞান] কোন বিষয় বিশেষকে উল্লেখ [প্রকাশ] না করিয়া উৎপন্ন হয় না। প্রমাণের বিষয়ই ব্যবহারের বিষয় হইবে এমন নয়। [উত্তর] না, ইহা ঠিক নয়। যথা—শশশৃঙ্গ এই জ্ঞান অন্যথাখ্যাতি অথবা অসৎখ্যাতি। প্রথমপক্ষে তোমার [বৌদ্ধের] রুচি নাই। সেইরূপ হইলে অর্থাৎ শশশৃঙ্গাদির জ্ঞান অন্যথাখ্যাতি হইলে একটি আরোপ্য হইবে আর একটি আরোপের অধিষ্ঠান [আশ্রয়] হইবে। তাহা হইলে সেখানেই [যেখানে

জ্ঞান হইতেছে] আরোপের বিষয় [আশ্রয় বা অধিষ্ঠান] আছে, আরোপ্যটি অন্যত্র আছে—এইরূপ হওয়ায় নৈয়ায়িকের জয় হয়। দ্বিতীয় পক্ষ [অসৎখ্যাতি] ও ঠিক নয়। যেহেতু [অসৎখ্যাতির] কারণই সম্ভব নয়। জ্ঞানোৎপাদনে বিষয়ের সহকারিভাবে ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার [দেখা যায়]। লিঙ্গাভাস [অলিঙ্গে লিঙ্গের জ্ঞান] এবং শব্দাভাস [অনাপ্তব্যক্তির উচ্চারিত শব্দ] ও অন্যথাখ্যাতি মাত্রের জনক হয়। যে শব্দে শক্তিজ্ঞান নাই বা যে হেতুতে ব্যাপক অর্থেরব্যাপ্তিজ্ঞান নাই, সেইরূপ শব্দ বা হেতু যদি অসৎখ্যাতির জনক হয়, তাহা হইলে নিয়ামক না থাকায় শশশৃঙ্গাদি শব্দ হইতে কূর্মরোমাদিবিষয়ক বিকল্পজ্ঞানের উৎপত্তির প্রসঙ্গ হইবে ॥৭৬॥

তাৎপর্যঃ—পূর্বে নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন প্রমাণসিদ্ধ বিষয়ে ব্যবহার হয়, অপ্রামাণিক বিষয়ে ব্যবহার হয় না। বৌদ্ধ ইহা অস্বীকার করিয়া ব্যবহারের প্রতি জ্ঞান জ্ঞানত্বরূপে প্রয়োজক, প্রমাত্বরূপে নহে অর্থাৎ কোন বিষয়ের যে কোন জ্ঞান হইলেই ব্যবহার হইবে, প্রমাজ্ঞান হইতে হইবে—এইরূপ নিয়ম নাই—এই নিয়ম অনুসারে বলিতেছেন—"নন্বপ্রতীতে ......ইতি।" অর্থাৎ যাহা কোন জ্ঞানের বিষয় হয় না তাহাতে ব্যবহার হয় না—ইহা ঠিক কথা। কূর্মরোম, শশশৃঙ্গ ইত্যাদি রূপে আমরা শব্দপ্রয়োগ করিয়া থাকি, কোন জ্ঞান না হইলে ঐরূপ শব্দপ্রয়োগ করা চলে না। অতএব বলিতে হইবে কূর্মরোম প্রভৃতি বিষয়ে প্রমা জ্ঞান না হইলেও এক প্রকার বিকল্পাত্মক জ্ঞান হইয়া থাকে। যোগসূত্র-কার বলিয়াছেন—বস্তুশূন্য শব্দানুসারী এক প্রকার জ্ঞান হইতেছে বিকল্প। কুমারিলও বলিয়াছেন—শব্দ অত্যন্ত অসৎবিষয়েও জ্ঞান উৎপাদন করে। বৌদ্ধমতে নির্বিকল্পকজ্ঞানই প্রমা, তদ্ভিন্ন সমস্ত জ্ঞান বিকল্প বা অপ্রমা। সুতরাং শশশৃঙ্গাদি বিষয়ক জ্ঞান প্রমা জ্ঞান না হউক, বিকল্পজ্ঞান হইয়া থাকে—ইহা স্বীকার করিতে হইবে। শশশৃঙ্গ, কূর্মরোম—ইত্যাদি বিকল্পজ্ঞান কোন বিষয়কে না বুঝাইয়া উৎপন্ন হইতে পারে না। তাহা হইলে কূর্মরোম প্রভৃতি বিকল্পাত্মকজ্ঞানের বিষয় হয় বলিয়া, তাহাতে ব্যবহার হইতে পারিবে। প্রমাজ্ঞানের বিষয়ই ব্যবহারের বিষয় হয় এইরূপ নিয়ম নাই। অতএব কূর্মরোমাদি বিকল্পজ্ঞানের বিষয় হওয়ায় তাহাতে নির্বাধে ব্যবহার সিদ্ধ হইবে—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তন্ন যুক্তম্।......নিয়ামকাভাবাৎ।" অর্থাৎ বৌদ্ধের উক্ত যুক্তি ঠিক নয়। কেন ঠিক নয়? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"দেখ শশশৃঙ্গ, কূর্মরোম ইত্যাদি বিকল্পাত্মক জ্ঞান যে তুমি [বৌদ্ধ] স্বীকার করিতেছ, জিজ্ঞাসা করি ঐ জ্ঞান অন্যথাখ্যাতিস্বরূপ অথবা অসৎখ্যাতিস্বরূপ। ভ্রমাত্মকজ্ঞানবিষয়ে মোটামুটি পাঁচ প্রকার বাদ আছে। যথা আত্মখ্যাতি, অসৎখ্যাতি, অখ্যাতি, অন্যথাখ্যাতি ও অনির্বাচ্য-খ্যাতি। এইগুলি যথাক্রমে সৌত্রান্তিক-বৈভাষিক বিজ্ঞানবাদী, শূন্যবাদী বৌদ্ধ, প্রভাকর,

নৈয়ায়িক বৈশেষিক, ও বেদান্তীর মত। অন্যথাখ্যাতিবাদী নৈয়ায়িক প্রভৃতি বলেন—শুক্তিতে ইন্দ্রিয়সংযোগাদি হইলে দোষবশত অন্যত্রস্থিত রজত অন্যপ্রকারে অর্থাৎ শুক্তিতে আরোপিত হইয়া "ইহা রজত" এইরূপ জ্ঞান হয়। তাঁহাদের মতে শুক্তি সত্য; রজত বা রজতত্ব ও সত্য, তবে অন্যত্রস্থিত। শুক্তিটি যেখানে জ্ঞান হইতেছে, সেইখানে স্থিত। আর অসৎখ্যাতিবাদীর মত হইতেছে—শুক্তিতে অসৎ রজতের জ্ঞান হয়। ইহারা অসতেরও জ্ঞান স্বীকার করেন। এইজন্য সংক্ষেপে ইহাদিগকে অসৎখ্যাতিবাদী বলা হয়। এখন বৌদ্ধ শশশৃঙ্গাদির জ্ঞানকে বিকল্পাত্মক বলায়, বিকল্পজ্ঞান ভ্রমাত্মক বলিয়া নৈয়ায়িক জিজ্ঞাসা করিতেছেন—শশশৃঙ্গাদির জ্ঞান অন্যথাখ্যাতি অথবা অসৎখ্যাতি। যদি বৌদ্ধ বলেন—অন্যথাখ্যাতি, তাহা হইলে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—তোমরা [বৌদ্ধেরা] তো অন্যথাখ্যাতিবাদ স্বীকার কর না। যদি বৌদ্ধ অন্যথাখ্যাতি স্বীকার করে, তাহা হইলে অন্যথাখ্যাতিবাদীর মতে ভ্রমস্থলে একটি আরোপ্য [যে বিষয়ের ভ্রমজ্ঞান হয়] থাকে, আর একটি আরোপ বিষয় অর্থাৎ যাহার উপর আরোপ করা হয়। যেমন শুক্তি আরোপবিষয়, আর রজত বা রজতত্ব আরোপ্য। শুক্তি সেখানে [যেখানে রজতজ্ঞান হয়] আছে, আর রজত অন্যত্র আছে—ইত্যাদি। এইরূপ হইলে নৈয়ায়িকেরই জয় হয়। ফলত বৌদ্ধের নিজমত পরিত্যক্ত হইয়া যায়। আর যদি শশশৃঙ্গাদির জ্ঞানকে বৌদ্ধ অসৎখ্যাতি বলেন—তাহা হইলে নৈয়ায়িক বলিতেছেন, তাহা হইতে পারে না। কারণ অসৎখ্যাতিরূপ জ্ঞানের কারণই পাওয়া যাইবে না। শশশৃঙ্গাদির জ্ঞানটি ক প্রত্যক্ষাত্মক অথবা অনুমিত্যাত্মক অথবা শাব্দবোধাত্মক? যদিও বৌদ্ধ শব্দ প্রমাণ স্বীকার করেন না, তথাপি শব্দ হইতে অনুমিতি হইতে পারে এই অভিপ্রায়ে অথবা শব্দ হইতে প্রমাত্মক জ্ঞান না হইলেও বিকল্পাত্মক জ্ঞান হয়, এই অভিপ্রায়ে জিজ্ঞাসা সঙ্গত হইতে পারে। প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কেন পারে না? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—"ইন্দ্রিয়স্য···ব্যাপারাৎ।" অর্থাৎ বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হইলে প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইয়া থাকে, ইন্দ্রিয় বিষয়ের সহকারিরূপে ব্যাপারবান্ হইয়া প্রত্যক্ষ জ্ঞান জন্মাইয়া থাকে। শশশৃঙ্গাদি অলীক বলিয়া তাহাতে ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হইতে পারে না। সুতরাং শশশৃঙ্গাদিবিষয়ে প্রত্যক্ষাভাসরূপ জ্ঞানও সম্ভব নয়।

অনুমিত্যাভাস বা শব্দাভাসও শশশৃঙ্গাদিতে হইতে পারে না—ইহাই "লিঙ্গাভাস······মাত্রজনকত্বাৎ" গ্রন্থে বলিয়াছেন। যাহা প্রকৃত লিঙ্গ নয়, তাহাকে লিঙ্গ মনে করিয়া যে জ্ঞান হয়, তাহাকে লিঙ্গাভাস বলে। যেমন—দূরে ধূলিসমূহকে ধূম মনে করিয়া বহ্নির অভাববান্ সেইদেশে বহ্নির অনুমিতি হইয়া থাকে। এই অনুমিতি ভ্রমাত্মক। এইরূপ যে আপ্ত নয় এমন কোন প্রবঞ্চকের উচ্চারিত শব্দকে প্রমাণ মনে করিয়া যে বাক্যার্থজ্ঞান হয় তাহা শব্দাভাসজন্যজ্ঞান। নৈয়ায়িক বলিতেছেন—এইরূপ লিঙ্গাভাস বা শব্দাভাস হইতে যে জ্ঞান হয়, তাহা অসৎখ্যাতি নয় কিন্তু অন্যথাখ্যাতিই। যেহেতু ধূলিকে ধূম মনে করিয়া অন্য স্থানস্থিত বহ্নিকে অন্যত্র আরোপ করিয়া থাকে—এইজন্য ঐ বহ্নিমত্ত্বজ্ঞান

অন্যথাখ্যাতি। এইরূপ যে শব্দের অর্থ, অপর যে শব্দের অর্থে অন্বিত [সম্বদ্ধ] নয়, তাহাকে অন্বিত মনে করিয়া শাব্দবোধ হয়। ইহাও অন্যথাখ্যাতি। কারণ শব্দের অর্থ অন্যত্র অন্বিত আছে, তাহাকে অন্যত্র অন্বিত বলিয়া আরোপ করা হইতেছে। সুতরাং প্রত্যক্ষাভাস, লিঙ্গাভাস বা শব্দাভাস—সবগুলিই অন্যথাখ্যাতির কারণ, অসৎখ্যাতির কারণ নাই। আর যদি বৌদ্ধ বলেন, শব্দ তাহার স্বার্থকে পরিত্যাগ করিয়া বিকল্পজ্ঞান উৎপাদন করুক্ বা লিঙ্গ ব্যাপ্তিকে অপেক্ষা না করিয়া বিকল্পজ্ঞান উৎপাদন করুক্—তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"অপহস্তিত……নিয়ামকাভাবাৎ।" অপহস্তিত শব্দের অর্থ তিরস্কৃত। অর্থাৎ শব্দ যদি তাহার স্বার্থকে তিরস্কৃত [পরিত্যাগ] করিয়া অসৎখ্যাতির জনক হয়, তাহা হইলে শশশৃঙ্গ এই শব্দ হইতে কূর্মরোমাদিবিষয়ক বিকল্পাত্মক জ্ঞান উৎপন্ন হউক্। কারণ শব্দের স্বার্থ যখন অপেক্ষিত নয়, তখন শশশৃঙ্গ শব্দ হইতে শশশৃঙ্গবিকল্পজ্ঞান হইবে, কূর্মরোমবিকল্পজ্ঞান হইবে না—এই বিষয়ে নিয়ামক কেহ নাই। এইরূপ লিঙ্গের ব্যাপ্তিজ্ঞানাপেক্ষা না থাকিলে ধূম হইতে বহ্নির অনুমিতি যেমন হয়, সেইরূপ কপিসংযোগেরও অনুমিতি হউক্। এইরূপ আপত্তিও এখানে বুঝিয়া লইতে হইবে। মোট কথা অসৎখ্যাতিরূপ জ্ঞানের কারণই পাওয়া যায় না বলিয়া উহা অসঙ্গত ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥৭৬॥

স হি সঙ্কেতো বা স্যাৎ, শব্দস্বাভাব্যং বা। আদ্যস্তাবৎ সঙ্কেতবিষয়াপ্রতীতেরেব পরাহতঃ। তত এব তৎ প্রতীতাবিতরেতরাশ্রয়ত্বম্। পদসঙ্কেতবলেনৈব প্রতীতৌ স্বার্থাপরিত্যাগাৎ তথাচানন্বিতাঃ পদার্থা এবান্বিততয়া পরিস্ফুরন্তীতি বিপরীতখ্যাতিরেবানুবর্ততে। স্বার্থপরিত্যাগে তু পুনরপ্যনিয়মঃ, অসাময়িকার্থপ্রত্যায়নাৎ। শব্দস্বাভাব্যাত্তু নিয়মে ব্যুৎপন্নবদব্যুৎপন্নস্যাপি তথাবিধবিকল্পোদয়প্রসঙ্গাদিতি ॥৭৭॥

অনুবাদ ঃ—সেই নিয়ামকটি সঙ্কেত [শক্তি] হইবে অথবা শব্দের স্বভাব হইবে। শক্তির বিষয়ের জ্ঞান না হওয়ায় [শশশৃঙ্গ এই পদসমুদায়ের শক্তির বিষয়ের জ্ঞান না হওয়ায়] প্রথম পক্ষ ব্যাহত হইয়া যায়। তাহা হইতেই [শশশৃঙ্গ পদ হইতেই শক্তির বিষয়ের জ্ঞান হইলে] শক্তিবিষয়ের জ্ঞান হইলে অন্যোহন্যাশ্রয়দোষ হইবে। শশ ও শৃঙ্গ এই দুই পদের প্রত্যেক পদের শক্তি বলেই অর্থের প্রতীতি হইলে পদের স্বার্থ পরিত্যাগ করা হইবে না। তাহা হইলে অনন্বিত পদার্থগুলি অন্বিতরূপে প্রকাশিত হইবে [ইহা স্বীকার করায়]

সুতরাং অন্যথাখ্যাতিরই অনুবৃত্তি হইবে। প্রত্যেক পদের স্বার্থ পরিত্যাগ করিলে, পুনরায় অনিয়ম হইবে, কারণ সঙ্কেতিত [শক্তিবিষয়ীভূত] ভিন্ন অর্থের জ্ঞান হইবে। শব্দের স্বভাব বলে নিয়ম স্বীকার করিলে ব্যুৎপন্ন [শব্দ ও তাহার অর্থ বিষয়ে যথার্থজ্ঞানবান্] ব্যক্তির মত অব্যুৎপন্ন ব্যক্তিরও সেইরূপ [শৃঙ্গে শশীয়ত্ব ইত্যাদি] বিকল্পাত্মক জ্ঞানের উৎপত্তির প্রসঙ্গ হইবে ॥৭৭॥

তাৎপর্য ঃ—পূর্বে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিয়াছিলেন 'শশশৃঙ্গ' প্রভৃতি শব্দ যদি তাহার স্বার্থকে পরিত্যাগ করিয়া জ্ঞানের জনক হয়, তাহা হইলে নিয়ামক না থাকায় শশশৃঙ্গশব্দ হইতে কূর্মরোমবিষয়কও বিকল্পজ্ঞান উৎপন্ন হইবে। প্রশ্ন হইতে পারে নিয়ামক নাই কেন? অর্থাৎ শশশৃঙ্গশব্দ শশকশৃঙ্গ বুঝাইবে, কূর্মরোম বুঝাইবে না—এই বিষয়ে কোন নিয়ামক নাই—ইহার কারণ কি? তাহার উপরে নৈয়ায়িক এখন জিজ্ঞাসা করিতেছেন—"স হি সঙ্কেতো বা স্যাৎ শব্দস্বাভাব্যং বা"। অর্থাৎ শশশৃঙ্গাদি শব্দের বোধকত্ব বিষয়ে সঙ্কেত কি সেই নিয়ামক অথবা শব্দের স্বভাব। এখানে সঙ্কেত শব্দের অর্থ—শক্তি, শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ বিশেষ। প্রাচীন নৈয়ায়িকগণ ঈশ্বরেচ্ছাকে শক্তি বলেন, নব্যেরা ইচ্ছামাত্রকে শক্তি বলেন। অভিপ্রায় এই যে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন—"শশশৃঙ্গ" ইত্যাদিস্থলে পদসমুদায়ে শক্তি অথবা 'শশ' ও 'শৃঙ্গ' এইরূপ পৃথক্ পৃথক্ পদে পৃথক্ পৃথক্ শক্তি? ইহার মধ্যে প্রথম পক্ষ অর্থাৎ পদসমুদায়ে বা বাক্যে শক্তি বলিতে পার না। কারণ অখণ্ড শশশৃঙ্গ উক্ত বাক্যস্থিত শক্তির বিষয়—এইরূপ জ্ঞান হয় না। এইজন্য প্রথম পক্ষ নিরস্ত হইয়া যায়। এই কথাই মূলে "আদ্যস্তাবৎসঙ্কেতবিষয়াপ্রতীতেরেব পরাহতঃ" গ্রন্থে উল্লিখিত হইয়াছে। যদি বলা হয় 'শশশৃঙ্গ' এই শব্দ হইতেই শক্তি জানিয়া, সেই শব্দ হইতে নিয়ত অর্থের জ্ঞান হইবে। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তত এব তৎপ্রতীতাবিতরেতরাশ্রয়ত্বম্।" যেমন—শক্তির জ্ঞান হইলে শশশৃঙ্গাদি শব্দ হইতে অখণ্ড শশশৃঙ্গাদির বোধ, আবার শশশৃঙ্গ শব্দ হইতে অখণ্ডশশশৃঙ্গের জ্ঞান হইলে শশশৃঙ্গশব্দে শক্তির জ্ঞান হয়। এইভাবে অন্যোহন্যাশ্রয়দোষের আপত্তি হইয়া যাইবে। এইসব দোষের জন্য যদি দ্বিতীয়পক্ষ অর্থাৎ 'শশ' পদ ও 'শৃঙ্গ'পদ ইহাদের প্রত্যেকের পৃথক্ পৃথক্ শক্তি জ্ঞান হইতে ভিন্ন ভিন্ন অর্থের উপস্থিতি স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে প্রথমে পৃথক্ পৃথক্ পদার্থগুলি অনন্বিত [অসম্বদ্ধ] হইয়া উপস্থিত হইবে—তারপর সেই অর্থগুলি পরস্পর অন্বিত হইবে—ইহাই বলিতে হইবে। এইরূপ বলিলে পদের শক্তি বলেই নিজ নিজ অভিধেয় অর্থ পরিত্যক্ত হয় না—কিন্তু অনন্বিত পদার্থ অন্বিতরূপে প্রকাশিত হয়—ইহাই বৌদ্ধমতেও স্বীকার করিতে হয়। এইরূপ স্বীকার করিলে অন্যথা-খ্যাতিরই আবৃত্তি হয় অসৎখ্যাতি সিদ্ধ হয় না। কারণ "শশশৃঙ্গ" এই শব্দে 'শশ'পদ এবং 'শৃঙ্গ'পদ প্রথমে শক্তি দ্বারা পৃথক্ পৃথগ্‌ভাবে 'শশক' ও 'শৃঙ্গ'রূপ অনন্বিত [অসম্বদ্ধ]

অর্থকে বুঝাইবে। তারপর শৃঙ্গে শশসম্বন্ধিত্বের আরোপ করিয়া 'শশসম্বন্ধী শৃঙ্গ' এইরূপ অর্থ বোধ হইলে অন্যথাখ্যাতিই সিদ্ধ হইয়া যায়। কারণ অন্যথাখ্যাতিবাদিমতে অন্যত্র স্থিত পদার্থ অন্যত্র অন্যথা প্রকাশিত হয়। অন্যত্র [মুখাদিতে] শশসম্বন্ধিত্বটি অন্যত্র শৃঙ্গে আরোপিত হয়—এইরূপ বলিতে হয় বলিয়া অন্যথাখ্যাতিরই জয় হয়, অসৎখ্যাতি সিদ্ধ হয় না। ইহাতে বৌদ্ধের অসিদ্ধান্তাপত্তি হয়। এই কথাগুলি মূলে—"পদসঙ্কেতবলেনৈব… ……বিপরীতখ্যাতিরেবানুবর্ততে।" মূলের বিপরীতখ্যাতিশব্দের অর্থ অন্যথাখ্যাতি। ইহাতে যদি বৌদ্ধ বলেন 'শশ' ও 'শৃঙ্গ' এইপদদ্বয়ের প্রত্যেক পদের স্বার্থ স্বীকার করিলে সেই অর্থদ্বয় অন্বিত হইলে অন্যথাখ্যাতির অবকাশ হয় বটে, কিন্তু প্রত্যেক পদের স্বার্থ পৃথগ্‌ভাবে প্রকাশিত হয় না—ইহাই বলিব। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—'স্বার্থপরিত্যাগে তু………অসাময়িকার্থপ্রত্যায়নাৎ' অর্থাৎ শব্দের শক্তিলভ্য অর্থ পরিত্যাগ করিলে পূর্বের মত পুনরায় অনিয়ম হইবে। পূর্বে যেমন দেখান হইয়াছিল 'শশশৃঙ্গ' শব্দ হইতে কূর্মারোমাদির জ্ঞান হউক্, এখন আবার শব্দের স্বার্থ পরিত্যাগ করিলে সেই অনিয়ম হইয়া পড়িবে। কারণ অসাময়িক অর্থের জ্ঞান হইবে। সময় শব্দের অর্থ সঙ্কেত শক্তি। সাময়িক অর্থ=শক্তি লভ্য অর্থ। অসাময়িক অর্থের জ্ঞান=শক্তিলভ্য ভিন্ন অর্থের জ্ঞান। শব্দের শক্তিলভ্য অর্থ গ্রহণ না করিয়া অর্থ বুঝিলে, 'শশশৃঙ্গ' শব্দ হইতে 'কূর্মরোম' এবং 'কূর্মরোম' শব্দ হইতে 'শশশৃঙ্গ' অর্থের জ্ঞানরূপ অনিয়ম হইবার কোন বাধা থাকিবে না।

এইদোষ বারণের জন্য বৌদ্ধ বা অপর কেহ যদি বলেন—শব্দের শক্তি গ্রহণ করিবার কোন প্রয়োজন নাই, শব্দের নিজস্ব এক স্বভাব আছে যাহাতে সেই সেই শব্দ সেই সেই নিয়ত অর্থ বুঝায়, অনিয়ত অর্থ বুঝায় না, অতএব শশশৃঙ্গ শব্দ হইতে কূর্মরোমাদি অর্থের জ্ঞান হইবে না। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"শব্দস্বাভাব্যাত্তু নিয়মে……… বিকল্পোদয়প্রসঙ্গাদিতি।" অর্থাৎ প্রত্যেক শব্দের নিজস্ব স্বভাব বশত যদি নিয়ম স্বীকার করা হয়—তাহা হইলে যে ব্যক্তি ব্যুৎপন্ন অর্থাৎ পদ, পদার্থ, বাক্য, বাক্যার্থ বিষয়ে অভিজ্ঞ তাহার যেমন শশশৃঙ্গাদি শব্দ শুনিলে বিকল্পজ্ঞান হয়, সেইরূপ অব্যুৎপন্ন অর্থাৎ যাহার পদ পদার্থাদি বিষয়ে কোন বিবেকজ্ঞান নাই তাহারও শশশৃঙ্গাদি শব্দ শ্রবণে বিকল্পজ্ঞানের উদয় হইবে। যেমন অগ্নির স্বভাব উষ্ণ, ইহা যে জানে তাহার যেমন অগ্নির নিকট উষ্ণতার জ্ঞান হয়, আর যে জানে না, শিশু প্রভৃতি তাহারও অগ্নির নিকট উষ্ণতার জ্ঞান হয়। বস্তুর স্বভাব সকলের নিকট সমান। এইরূপ শব্দের স্বভাবই যদি নিয়ত অর্থবোধের কারণ হয়, তাহা হইলে তাহা জ্ঞানী ও অজ্ঞ সকলের নিকট সমান হইবে—ইহাই বৌদ্ধের প্রতি নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥৭৭॥

বাসনাবিশেষাদিতি চেৎ, অথ অসদুল্লেখিনঃ প্রত্যয়স্য বাসনৈব কারণমুত বাসনাপি। ন তাবদাদ্যঃ, শশবিষাণাদি-

প্রত্যয়ানাং সদাতনত্বপ্রসঙ্গাৎ। কদাচিৎ প্রবোধাৎ কদাচিদিতি চেন্ন। প্রবোধোঽপি সহকার্যন্তরং বা অতিশয়পরম্পরাপরিপাকো বা। আদ্যে বাসনৈবেতি পক্ষানুপপত্তিঃ। দ্বিতীয়েঽপি যদ্যর্থান্তরপ্রত্যাসত্তেঃ, তদা পূর্ববৎ। স্বসন্ততিমাত্রাধীনত্বে তু বাহ্যবাদব্যাঘাতঃ, নীলাদিবুদ্ধীনামপি বাসনাপরিপাকাদেবোৎপাদাৎ। বাসনাপীতি পক্ষে তু তদন্যোঽপি হেতুঃ কশ্চিদ্ বক্তব্যঃ, স চ বিচার্যমাণঃ পূর্বন্যায়ং নাতিবর্ত্তত ইতি ॥৭৮॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] বাসনা [সংস্কার] বিশেষবশত [শশবিষাণশব্দ হইতে নিয়ত শশশৃঙ্গবিকল্প জ্ঞান হয়]। [উত্তরবাদী] আচ্ছা ! যাহাকে অসৎ বলা হয় তাহার জ্ঞানের প্রতি বাসনাই কারণ অথবা বাসনাও কারণ। প্রথম পক্ষ ঠিক নয়, কারণ তাহা হইলে [বাসনাই কারণ হইলে] সর্বদা শশশৃঙ্গাদি-জ্ঞানের আপত্তি হইবে। [পূর্বপক্ষ] বাসনা কখনও কখনও উদ্বুদ্ধ হয় বলিয়া [শশশৃঙ্গাদির জ্ঞান] কখনও কখনও হয়। [উত্তরপক্ষ] না। বাসনার উদ্বোধ-[কার্যাভিমুখতা]টি, কি একটি ভিন্ন সহকারী, অথবা সেই সেই কার্যের অনুকূল-স্বভাবের পরম্পরাক্রমে পরিণতি বিশেষ। প্রথমপক্ষে বাসনাই [কারণ] এই পক্ষের অসঙ্গতি হয়। দ্বিতীয়পক্ষে যদি বাসনার পরম্পরা পরিণতি অন্য পদার্থের সম্বন্ধ বশত হয়, তাহা হইলে পূর্বের মত [বাসনাই কারণ এই পক্ষের অনুপপত্তি]। আর [বাসনার সেই সেই কার্যানুকূলস্বভাবপরম্পরাপরিণতি] বাসনার নিজ সন্তান [ধারা] মাত্রের অধীন হইলে বাহ্যবাদের ব্যাঘাত হইবে। কারণ নীলাদিজ্ঞানও বাসনার পরিপাক [পরিণতি] হইতে উৎপন্ন হইতে পারে। বাসনাও [অসদুল্লেখি জ্ঞানের কারণ] এই পক্ষে, বাসনাভিন্ন অন্য কোন কারণ বলিতে হইবে। বিচার করিলে সেই কারণ পূর্বযুক্তিকে [ইন্দ্রিয়, লিঙ্গাভাস বা শব্দাভাসের অসৎজ্ঞানজনকত্বাভাব] অতিক্রম করে না ॥৭৮॥

তাৎপর্য ঃ—নৈয়ায়িক পূর্বে দেখাইয়াছেন—'শশশৃঙ্গ' প্রভৃতি শব্দ হইতে নিয়ত শৃঙ্গে শশসম্বন্ধিত্ব বিষয়কজ্ঞান অন্যথাখ্যাতি-বাদিমতে সিদ্ধ হইতে পারে। অসৎখ্যাতি-বাদিমতে শক্তি স্বীকার করিলেও নিয়তজ্ঞান সম্ভব হইতে পারে না। আর শক্তি স্বীকার না করিলেও ঐরূপ নিয়ত শশশৃঙ্গাদি জ্ঞান হইতে পারে না। এখন বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—"বাসনা-বিশেষাদিতি চেৎ।" অর্থাৎ বাসনাবিশেষ হইতে শশশৃঙ্গাদিশব্দজনিত নিয়ত শশশৃঙ্গাদি-

বিকল্পজ্ঞান হইবে। সাধারণত জ্ঞানের সংস্কারকে 'বাসনা' বলে, আর কর্মের সংস্কারকে 'অদৃষ্ট' বলে বা সংস্কারও বলে। যে কোন জ্ঞানই আমাদের উৎপন্ন হউক্ না কেন, তাহা নষ্ট হইয়া গেলেও সর্বথা বিনষ্ট হয় না, কিন্তু সে তাহার একটি সূক্ষ্ম সংস্কার উৎপাদন করিয়া যায়। সর্বপ্রকার জ্ঞানের ক্ষেত্রেই এই নিয়ম। অবশ্য কাহারও কাহারও মতে স্মৃতিরূপ জ্ঞান হইলে সংস্কার নষ্ট হইয়া যায়। যাহা হউক্ বৌদ্ধ বলিতেছেন যে, পূর্বে শশশৃঙ্গশব্দ হইতে শশশৃঙ্গবিষয়ক বিকল্প জ্ঞান হইয়াছিল, কূর্মরোমজ্ঞান হয় নাই। ঐ পূর্বের শশশৃঙ্গবিকল্পজ্ঞান হইতে বিশেষ বাসনা উৎপন্ন হইয়াছে। সেই বিশেষবাসনা পরে শ্রুত শশশৃঙ্গশব্দ হইতে শশশৃঙ্গের জ্ঞানই জন্মাইয়া থাকে, কূর্মরোমের জ্ঞান জন্মায় না যেমন পূর্বনীলজ্ঞানের বাসনা, নীলজ্ঞানই জন্মায় পীতাদি জ্ঞান জন্মায় না। অতএব বাসনাবিশেষবশত বিশেষ বিশেষ বিকল্পজ্ঞানের নিয়ম সিদ্ধ হইবে। অনিয়ম হইবে না—ইহাই বৌদ্ধের আশঙ্কার অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর দুইটি বিকল্প করিয়াছেন—"অথাসদুল্লেখিনঃ······বাসনাপি।" অর্থাৎ অসদুল্লেখি—যে জ্ঞানের বিষয়কে অসৎ বলিয়া উল্লেখ করা হয়—যেমন বন্ধ্যাপুত্র, শশশৃঙ্গ ইত্যাদি জ্ঞান, জ্ঞানের প্রতি কি বাসনাই কারণ কিম্বা বাসনাও। প্রথম বিকল্পের অর্থ বাসনাভিন্ন অসদ্‌বিষয়কজ্ঞানের অন্য কারণ নাই, বাসনাই তাহার কারণ। দ্বিতীয় বিকল্পের অর্থ, বাসনা কারণ, অন্যও কারণ। এইরূপ বিকল্প করিয়া নৈয়ায়িক প্রথম বিকল্প খণ্ডন করিতেছেন—'ন তাবদাদ্যঃ······সদাতনত্বপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ এই প্রথমপক্ষ—বাসনাই একমাত্র অসদ্‌বিষয়ক জ্ঞানের কারণ—ইহা বলা যায় না, কারণ বাসনার সন্ততি অর্থাৎ ধারা এই সংসারে অবিচ্ছিন্নভাবে চলিতেছে, একটি বাসনা উৎপন্ন হইল, তার পরক্ষণে তৎসজাতীয় আর একটি বাসনা উৎপন্ন হইল, আবার তারপর আর একটী বাসনা উৎপন্ন হইল, এইভাবে অবিচ্ছিন্নভাবে বাসনার ধারা চলিতেছে। সেই বাসনাই যে বিকল্প জ্ঞানের একমাত্র কারণ, বাসনার অবিচ্ছেদবশত সেই অসদ্‌জ্ঞানও সর্বদা উৎপন্ন হইবে। অথচ সর্বদা উৎপন্ন হয় না। উক্তদোষ বারণের জন্য বৌদ্ধ বলিতেছেন—"কদাচিৎ প্রবোধাৎ······চেৎ।" অভিপ্রায় এই যে আমাদের চিত্তেই হউক বা আত্মায়ই হউক অসংখ্য জ্ঞানের অসংখ্য বাসনা পুটলী বাঁধিয়া রহিয়াছে, তথাপি আমাদের সর্বদা সবরকম জ্ঞান হইতেছে না। তাহার কারণ, বাসনাগুলি অপ্রবুদ্ধ অর্থাৎ সুপ্ত হইয়া রহিয়াছে। যখন যে বাসনাটি জাগিয়া উঠে অর্থাৎ কার্য করিতে অভিমুখ হয়, তখনই সেই বিষয়ের জ্ঞান আমদের হইয়া থাকে। অন্য বিষয়ের জ্ঞান হয় না। এই যে বাসনার উদ্বোধ বা জাগরণ তাহা সব সময় হয় না, কিন্তু কখনও কখনও হয়। এই কখনও কখনও বাসনাবিশেষের উদ্বোধ হয় বলিয়া তজ্জন্য বিকল্প জ্ঞান কখনও কখনও হইবে, সব সময় হইবে না। অতএব শশশৃঙ্গাদির বিকল্পজ্ঞানের বাসনা যখন উদ্বুদ্ধ হয়, তখনই তদ্‌বিষয়ক জ্ঞান হইবে সর্বদা হইবার আপত্তি হইতে পারে না। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক দুইটি বিকল্প করিয়া তাহার খণ্ডন করিতেছেন—"ন প্রবোধোঽপি······এবোৎ-

পাদাৎ।” ইহার অর্থ নৈয়ায়িক জিজ্ঞাসা করিতেছেন। আচ্ছা! বাসনার প্রবোধ বা উদ্বোধ বলিতে কি বুঝায়? উদ্বোধ বলিতে কি বাসনা হইতে ভিন্ন বাসনার একটি সহকারী অথবা বাসনার যে সেই সেই ভিন্ন কার্যানুকূল স্বভাব আছে, সেই স্বভাবের পরম্পরাক্রমে পরিণতি বিশেষ। নারায়ণী ব্যাখ্যাতে অতিশয় শব্দের অর্থ ‘বাসনা’ বলা হইয়াছে। ভগীরথ ঠক্কুর বলিয়ায়ছন—কুর্বদ্রূপত্বজাতিবিশিষ্টের [বাসনার] উৎপত্তি। দীধিতিকার বলিয়াছেন—তত্তৎকার্যানুকূলস্বভাববিশেষ। যাহা হউক বাসনার উদ্বোধের উপর এই দুইটি বিকল্প করিয়া নৈয়ায়িক একে একে খণ্ডন করিবার জন্য বলিয়াছেন। প্রথম পক্ষে অর্থাৎ বাসনার উদ্বোধকে একটি ভিন্ন সহকারী বলিলে—বাসনাই অসদ্-বিকল্পের কারণ, এই পক্ষ অসঙ্গত হইয়া যায়। যেহেতু বাসনা একটি কারণ এবং তাহার উদ্বোধরূপ অন্য সহকারী আর একটি কারণ ইহা প্রাপ্ত হওয়ায় বাসনামাত্রের কারণতা অনুপপন্ন হইয়া যায়। আর দ্বিতীয় পক্ষে অর্থাৎ বাসনার অতিশয়পরম্পরার পরিণতিকে বাসনার উদ্বোধ বলিলে, প্রশ্ন হয় যে, ঐ পরিণতি বিশেষটি কি অন্য কোন পদার্থের প্রত্যাসত্তি অর্থাৎ অন্য কোন কারণের সম্বন্ধ বশত হয়? যদি তাহা স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে পূর্বের মতই দোষ থাকিয়া যায়। কারণ বাসনাই একমাত্র কারণ হইল না, কিন্তু অন্য কারণের সম্বন্ধটিও অসদ্‌বিকল্পের কারণ হইয়া গেল। এই দোষ বারণের জন্য যদি বৌদ্ধ বলেন, বাসনার উদ্বোধরূপ অতিশয়পরম্পরাপরিণতিটি অন্য কোন পদার্থের সম্বন্ধ বা কারণজন্য নয়, কিন্তু বাসনার নিজ সন্ততি [ধারা] মাত্র জন্য। সুতরাং বাসনা হইতে অন্য কোন কারণ পাওয়া গেল না বলিয়া বাসনামাত্রই বিকল্পজ্ঞানের কারণ এই পক্ষে কোন দোষ হইল না। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—বাসনার ধারামাত্রকে কারণ বলিলে একই যুক্তিতে নীলাদিজ্ঞানের প্রতিও তাহার বাসনাধারা কারণ হইবে। অতএব নীলাদি বাহ্য বস্তু স্বীকার করিবার কোন আবশ্যকতা থাকিবে না। সৌত্রান্তিক বলেন, নীলাদিবিষয়ের জ্ঞান সর্বদা হয় না, কখনও কখনও হয়, এইজন্য নীলাদিজ্ঞানের কাদাচিৎকত্বের জন্য তাহার কারণরূপে বাহ্য বিষয় স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু বাসনার নিজ ধারাকেই উক্ত পরিপাকের কারণ বলিলে, যেমন অসদ্‌বিষয়ক-বিকল্পজ্ঞানের কাদাচিৎকত্ব সিদ্ধ হয়, সেইরূপ বাসনার ধারাদ্বারা নীলাদিজ্ঞানের কাদাচিৎকত্ব সিদ্ধ হইতে পারে বলিয়া বাহ্য নীলাদিবিষয় স্বীকার করিবার কোন প্রয়োজন থাকে না। অতএব বাসনাসন্ততিমাত্রকে কারণ বলিলে বাহ্যার্থবাদের পরিত্যাগ হইয়া যায়। এইভাবে নৈয়ায়িক বাসনাই অসদ্‌বিকল্পের কারণ—এই পক্ষ খণ্ডন করিয়া ‘বাসনাও কারণ’ এই দ্বিতীয় পক্ষ খণ্ডন করিতেছেন—“বাসনাপীতি ···নাতিবর্তত ইতি। অর্থাৎ বাসনাও উক্ত অসদ্‌বিকল্পের কারণ বলিলে, অন্য কারণও আছে ইহা বুঝায়। এখন সেই অন্য কারণ কি? আমরা [নৈয়ায়িকেরা] পূর্বে বিচার করিয়া দেখাইয়াছি যে শশশৃঙ্গাদির জ্ঞানের প্রতি ইন্দ্রিয় কারণ নয়, লিঙ্গাভাস কারণ নয়, বা শব্দাভাসও কারণ

নয় [৭৬নং গ্রন্থের তাৎপর্য দ্রষ্টব্য] এখানেও বাসনাভিন্ন অন্য কারণ স্বীকার করিলে সেই পূর্বযুক্তিই আসিয়া পড়ে, পূর্বযুক্তিকে অতিক্রম করিতে পারে না। পূর্বযুক্তিতে অন্য কারণের খণ্ডন করায় এখানকার কথিত কারণও তুল্য যুক্তিতে খণ্ডিত হইয়া যায় ইহাই অভিপ্রায় ॥৭৮॥

ন চ শশবিষাণাদি শব্দানামসদর্থৈঃ সহ সম্বন্ধাবগমোঽপি। তথাহি পরবুদ্ধীনামনুল্লেখাৎ তদ্বিষয়স্যাপ্যনুল্লেখ এব। ন চ অর্থক্রিয়াবিশেষোঽপ্যস্তি, যতো বিষয়বিশেষমুন্নীয় তত্র সঙ্কেতো গৃহ্যতাম্। ন চ সঙ্কেতয়িতুরেব বচনাৎ তদবগতিঃ, তদ্বিয়াণাং সর্বেষাং বচনানামপ্রতীতবিষয়ত্বেনাগৃহীতসময়তয়া অপ্রতি-পাদকত্বাৎ ॥৭৯॥

অনুবাদ ঃ—অসৎ অর্থের সহিত শশশৃঙ্গাদিশব্দের সম্বন্ধজ্ঞানও নাই। যেমন একজন অপরের জ্ঞানকে উল্লেখ অর্থাৎ প্রত্যক্ষ করিতে পারে না বলিয়া সেই পরব্যক্তির জ্ঞানের বিষয়েরও উল্লেখ [প্রত্যক্ষ] হয়ই না। অর্থক্রিয়াবিশেষ [কার্যকারিতাবিশেষ] ও নাই, যাহাতে অপরের জ্ঞানের বিষয়বিশেষ অনুমান করিয়া, তাহাতে [বিষয়বিশেষে] শক্তি জানিতে পারে। সঙ্কেতকর্তার [এই শব্দের এই অর্থ, এইরূপ ব্যবহারকারীর] বাক্য হইতে, শক্তির জ্ঞান হইতে পারে না, কারণ অসদ্‌বিষয়ক সকল বাক্যের বিষয় অজ্ঞাত হওয়ায় শক্তির জ্ঞান না হওয়ায়, অসদ্‌বোধক সকল বাক্য অপ্রতি-পাদক [অর্থের অবোধক] হইয়া থাকে ॥৭৯॥

তাৎপর্য ঃ—অপ্রামাণিক বিষয়ে ব্যবহার হয় না—ইত্যাদি বলিয়া এতক্ষণ নৈয়ায়িক দেখাইয়াছেন অসদ্‌বিষয়ে জ্ঞান হয় না বলিয়া তাহাতে ব্যুৎপত্তি অর্থাৎ শক্তি জ্ঞান হয় না। এখন নৈয়ায়িক বলিতেছেন, অসতের জ্ঞান স্বীকার করিলেও শক্তি জ্ঞান হইতে পারে না। এই কথাই "ন চ শশবিষাণাদি......অপ্রতিপাদকত্বাৎ" গ্রন্থে যুক্তিদ্বারা দেখাইয়াছেন। শব্দের সহিত অর্থের সম্বন্ধকে শক্তি বলে, উক্ত সম্বন্ধ জ্ঞানকে শক্তিজ্ঞান বলে। শব্দের শক্তিজ্ঞান না হইলে শব্দ হইতে অর্থের উপস্থিতি হইতে পারে না। 'শশশৃঙ্গ' প্রভৃতি শব্দের, অলীক বা অসদ্ অর্থের সহিত সম্বন্ধজ্ঞান হইতে পারে না। কেন সম্বন্ধজ্ঞান হইতে পারে না? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন—"তথাহি" ইত্যাদি। একজন লোক 'শশশৃঙ্গাদি' শব্দ উচ্চারণ করিল। অপরে তাহা শুনিল। শ্রোতা 'শশশৃঙ্গ' শব্দটির কি অর্থে শক্তি

তাহা জানিতে পারে না। কারণ বক্তার 'শশশৃঙ্গ' শব্দের অর্থজ্ঞান আছে, ইহা স্বীকার করিলেও অপরে অন্যের জ্ঞান প্রত্যক্ষ করিতে পারে না বলিয়া, শ্রোতা, বক্তার জ্ঞান প্রত্যক্ষ করিতে না পারায় বক্তার জ্ঞানের বিষয়ও জানিতে পারে না। আশঙ্কা হইতে পারে যে—প্রয়োজকবৃদ্ধ [যে অপরকে ক্রিয়ায় প্রযুক্ত করে] বলিল "গরু লইয়া আস" এই শব্দ শুনিয়া প্রয়োজ্য বৃদ্ধ গরু আনয়ন করিল। প্রয়োজ্য বৃদ্ধের গরুর আনয়নক্রিয়ারূপ ব্যবহার দেখিয়া অপর তৃতীয় ব্যক্তির গোপ্রভৃতি শব্দের শক্তিজ্ঞান হয়—ইহা দেখা যায়। সেইরূপ এখানেও ব্যবহার [আনা, নেওয়া প্রভৃতি ক্রিয়া] দেখিয়া শশশৃঙ্গাদি শব্দের শক্তিজ্ঞান হইবে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন চ অর্থক্রিয়া .....গৃহ্যতাম্।" অর্থক্রিয়াশব্দের অর্থ ব্যবহার, ক্রিয়া। এই ব্যবহার দেখিয়া অপরের জ্ঞানের বিষয়বিশেষ অনুমান করিয়া শক্তিজ্ঞান হইয়া থাকে। যেমন—কোন লোক অপর একজনকে বলিল, "বস্ত্র লইয়া যাও"। সেইখানে আর একজন বিদেশী লোক বসিয়াছিল। সে বাংলা ভাষা জানিত না। কাজেই প্রথমে সে "বস্ত্রাদি" শব্দের অর্থ বুঝিতে পারে নাই। পরে দ্বিতীয় ব্যক্তির ব্যবহার [বস্ত্র লওয়া ব্যবহার] দেখিয়া অনুমান করিল—প্রথম ব্যক্তির জ্ঞানের বিষয় ঐ বস্ত্র। তারপর বুঝিল—ঐ বস্ত্রেই বস্ত্রপদের শক্তি আছে। এইভাবে ব্যবহারের দ্বারা কিন্তু শশবিষাণাদি শব্দের শক্তিজ্ঞান হইতে পারে না। কারণ পূর্বেই বলা হইয়াছে অপ্রামাণিক অসদ্ বিষয়ে কোন ব্যবহার হয় না। সুতরাং অর্থক্রিয়া বা ব্যবহারের দ্বারা শশশৃঙ্গাদি শব্দের শক্তিজ্ঞান হইতে পারে না।

ইহার পর যদি কেহ বলেন—'কলস ঘটশব্দের বাচ্য' এইরূপ অপরব্যক্তির বিবরণ বাক্য হইতে অন্যের ঘটাদিশব্দের শক্তিজ্ঞান হয়। সেইভাবে সঙ্কেত কর্তার [যিনি পদার্থের সংজ্ঞা বা নামকরণ করেন] বাক্য হইতে অর্থাৎ অমুক অর্থটি শশশৃঙ্গশব্দের বাচ্য—এইরূপ বাক্য হইতে লোকের শশশৃঙ্গাদি শব্দের শক্তিজ্ঞান হইবে। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন চ সঙ্কেতয়িতুঃ" ইত্যাদি। অর্থাৎ সঙ্কেতকর্তার বাক্য হইতে অন্যত্র শক্তিজ্ঞান হইতে পারে, কিন্তু অসদ্‌বিষয়ে শক্তিজ্ঞান অসম্ভব। কারণ অসৎ শশশৃঙ্গাদি বিষয়ে যত শব্দই প্রয়োগ করা হউক্ না কেন, সেই সকলশব্দের বিষয় [অর্থ] অজ্ঞাত থাকিয়া যাইবে, অজ্ঞাত থাকিলে অর্থাৎ শব্দের বিষয় অজ্ঞাত থাকিলে শক্তিজ্ঞান হইতে পারিবে না। শক্তিজ্ঞান না হইলে—ঐ সকল অসদ্‌বোধক শব্দ অপ্রতিপাদক—অর্থাৎ অর্থের অবাচকই হইয়া যাইবে ॥ ৭৯ ॥

ন চ শশবিষাণমুচ্চারয়তঃ কশ্চিদভিপ্রায়ো বৃত্ত ইতি তদ্বিষয়োঽস্য বাচ্য ইতি সুগ্রহঃ সময় ইতি বাচ্যম্। ন হ্যেবমাকারঃ সময়গ্রহঃ, গাং বধানেত্যুক্তে অপ্রতীত-শব্দার্থস্যাপ্যভিপ্রায়মাত্রপ্রতীতৌ সময়গ্রহপ্রসঙ্গাৎ। ন চ বিশেষান্তরবিনাকৃতঃ

কল্পনামাত্রবিষয়োঽস্য বাচ্য ইতি সাম্প্রতম্, ঘটকূর্মরোমাদীনামপি তদর্থত্বপ্রসঙ্গাৎ ॥৮০॥

অনুবাদ ঃ—শশবিষাণ [শৃঙ্গ] শব্দ উচ্চারণকারীর কোন তাৎপর্য আছে—এই হেতু সেই তাৎপর্যের বিষয়টি শশশৃঙ্গশব্দের বাচ্য—এইভাবে সহজে শক্তিজ্ঞান [শশবিষাণাদিশব্দের শক্তিজ্ঞান] হইতে পার—ইহা বলিতে পার না। যেহেতু এইরূপ আকারের [এই শব্দের কোন অর্থ আছে, এই আকারে] শক্তির জ্ঞান হয় না। 'গরু বাঁধ' এই কথা বলিলে গো প্রভৃতি শব্দের অর্থজ্ঞান না হইয়াও তাৎপর্যমাত্রের জ্ঞানে শক্তিজ্ঞানের আপত্তি হইবে। বিশেষ অর্থ ব্যতিরেকে কল্পনামাত্রের বিষয় এই শশশৃঙ্গশব্দের বাচ্য—ইহা বলিতে পার না, কারণ তাহা হইলে ঘট বা কূর্মরোম প্রভৃতিও শশশৃঙ্গশব্দের অর্থ হইয়া যাইবে ॥৮০॥

তাৎপর্য ঃ—শশশৃঙ্গপ্রভৃতি শব্দের বিশেষ অর্থ জ্ঞান না হইলে শক্তিজ্ঞান হইতে পারে না—ইহা পূর্বে বলা হইয়াছে। এখন যদি বৌদ্ধ বা অপর কেহ বলেন "শশশৃঙ্গ" ইত্যাদি শব্দ যে ব্যক্তি উচ্চারণ করেন, তাঁহার কোন একটি অর্থ বুঝানো তাৎপর্য আছে। কোন তাৎপর্য ব্যতীত কোন স্বস্থচিত্ত ব্যক্তি কোন শব্দ উচ্চারণ করেন না। এইভাবে সামান্যত তাৎপর্যকে অবলম্বন করিয়া সেই তাৎপর্যের বিষয়ই শশশৃঙ্গশব্দের বাচ্যার্থ বলিয়া জানা যাইবে; তাহাতে অর্থাৎ সামান্যত তাৎপর্যবিষয়ে শশশৃঙ্গশব্দের শক্তিজ্ঞান সহজেই হইয়া যাইবে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন চ…… বাচ্যম্" এরূপ বলিতে পার না। কেন বলা যায় না? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিতেছেন—"ন হ্যেবমাকার……সময়গ্রহপ্রসঙ্গাৎ।" ঐ ভাবে শক্তির জ্ঞান অর্থাৎ এই শব্দের কোন একটি তাৎপর্য আছে বা কোন একটি অর্থ আছে, এইভাবে সামান্যত শক্তিজ্ঞান হইতে পারে না। যদি এইভাবে শক্তিজ্ঞান হইত তাহা হইলে কেহ বলিল "গরু বাঁধ" তাহার উচ্চারিত গো প্রভৃতি শব্দের অর্থ না জানিয়াও শ্রোতার তাৎপর্যমাত্র জ্ঞান হইতে শক্তি জ্ঞানের আপত্তি হইত। এই ব্যক্তি এই গো শব্দ উচ্চারণ করিয়াছে, ইহার কোন একটি তাৎপর্য আছে—এইটুকু মাত্র জানিলে গো শব্দের শক্তিজ্ঞান হয় না—যতক্ষণ গো শব্দের গলকম্বলাদিবিশিষ্ট প্রাণী বা গোত্ব জাতি প্রভৃতি অর্থ না জানা যাইতেছে ততক্ষণ গো শব্দের শক্তিজ্ঞান হইতে পারে না। এইভাবে শশশৃঙ্গ শব্দ যিনি উচ্চারণ করিয়াছেন তাঁহার একটা কিছু তাৎপর্য আছে—এইটুকু জানিলেও উক্ত শব্দের শক্তিজ্ঞান হইতে পারে না। আশঙ্কা হইতে পারে যে—অন্যান্য শব্দের বিশেষ অর্থজ্ঞান না হইলে শক্তি-জ্ঞান হইতে পারে না—ইহা ঠিক কথা। শশশৃঙ্গ প্রভৃতি শব্দের কোন বিশেষ অর্থ নাই, কিন্তু কল্পনামাত্রবিষয় ভ্রমজ্ঞানের বিষয়রূপে নিরুপাখ্য অর্থাৎ তুচ্ছই উহার বাচ্যার্থ।

তাহার উত্তরে বলিতেছেন—"ন চ বিশেষান্তরবিনাকৃতঃ……তদর্থত্বপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ 'শশশৃঙ্গ' প্রভৃতি শব্দের কোন বিশেষ অর্থ স্বীকার না করিয়া সামান্যভাবে কল্পনাজ্ঞানের বিষয়ই উহার অর্থ ইহা বলিতে পারে না। কারণ কল্পনাত্মকজ্ঞানের বিষয় মাত্রই ঐ সকল শব্দের অর্থ বলিলে "শশশৃঙ্গ" যেমন কল্পনাজ্ঞানের বিষয়, সেইরূপ কূর্মরোমও কল্পিত; বৌদ্ধমতে পরমাণু অতিরিক্ত ঘটাদি অবয়বীও কল্পিত বলিয়া, ঘট বা কূর্মরোম প্রভৃতিও শশশৃঙ্গ শব্দের অর্থ হইয়া যাইত। কল্পনাতে কোন বিশেষ নাই। এইভাবে শশশৃঙ্গও কূর্মরোম শব্দের অর্থ হইয়া যাইবে ॥৮০॥

ন চ সর্বে প্রতিপত্তারঃ স্বস্ববাসনয়া অসদর্থশব্দসম্বন্ধপ্রতিপত্তিভাজ ইতি সাম্প্রতম্, পরস্পরবার্তানভিজ্ঞতয়া অপরার্থত্বপ্রসঙ্গাৎ। ন হি স্বয়ং কৃতং সময়মগ্রাহয়িত্বা পরো ব্যবহারয়িতুং শক্যতে। ন চ ব্যবহারোপদেশাবন্তরেণ গ্রাহয়িতুমপি। ন চ গাং বধানেতিবৎ শশবিষাণপদার্থে ব্যবহারঃ, ন চায়মসাবশ্ব ইতিবদুপদেশঃ, ন চ যথা গৌস্তথা গবয় ইতিবদুপলক্ষণাতিদেশঃ, ন চেহ প্রভিন্নকমলোদরে মধূনি মধুকরঃ পিবতীতিবৎ প্রসিদ্ধপদসামানাধিকরণ্যম্ ॥৮১॥

অনুবাদ ঃ—সকল বোদ্ধা [শব্দার্থবোদ্ধা] নিজ নিজ বাসনা অনুসারে অসৎ অর্থের সহিত তদ্‌বাচকশব্দের সম্বন্ধ জ্ঞান লাভ করেন—ইহা বলা যায় না। বোদ্ধৃগণের পরস্পরের সহিত পরস্পরের আলাপাদি না হওয়ায় পরস্পরের অভিমত না জানায়, শব্দ পরকে বুঝাইবার জন্য—ইহা অসিদ্ধ হইয়া যায়। যেহেতু নিজের কৃত সঙ্কেত [শক্তি] অপরকে না বুঝাইয়া অপরকে শব্দ ব্যবহারে নিযুক্ত করা যায় না। ব্যবহার ও উপদেশ ব্যতিরেকে [সঙ্কেত] বুঝানও যায় না। 'গরু বাঁধ' ইত্যাদি ব্যবহারের মত শশশৃঙ্গপদার্থে ব্যবহার হয় না। 'ইহা অশ্ব' এইরূপ উপদেশের মত শশশৃঙ্গাদিপদার্থের উপদেশও সম্ভব নয়। 'যেমন গরু সেইরূপ গবয়' এইরূপ গবয়ত্বের উপলক্ষণ গোসাদৃশ্যের অতিদেশের [আরোপ] মত অসদ্‌বিষয়ে অতিদেশ হইতে পারে না। 'মধুকর এই প্রস্ফুটিত পদ্মগর্ভে মধুপান করিতেছে' ইত্যাদি স্থলে যেমন প্রসিদ্ধার্থপদের সামানাধিকরণ্য আছে, শশবিষাণাদি পদে সেইরূপ প্রসিদ্ধার্থকপদের সামানাধিকরণ্য সম্ভব নয় ॥৮১॥

তাৎপর্য ঃ—শ্রোতা বক্তার জ্ঞান প্রত্যক্ষ করিতে পারে না, অতএব জ্ঞানের বিষয়ও প্রত্যক্ষ করিতে পারে না বলিয়া বক্তার উচ্চারিত শশশৃঙ্গাদিশব্দের শক্তিজ্ঞান শ্রোতার হইতে

পারে না—ইহা বলা হইয়াছে। এখন যদি কেহ বলেন—বক্তা বা শ্রোতা নিজ নিজ বাসনা-বশত জ্ঞানের বিষয়ীভূত অসদর্থে তদ্বাচক শব্দের শক্তিজ্ঞান লাভ করিতে পারে। শ্রোতা তাহার পূর্ব পূর্ব বাসনা অনুসারে জ্ঞাত পদার্থের সহিত বক্তার উচ্চারিত শশশৃঙ্গাদি শব্দের শক্তি জানিবে। অতএব অসদ্বাচক শব্দের শক্তিজ্ঞান অসম্ভব নয়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন চ সর্বে······অপরার্থত্বপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ নিজ নিজ বাসনা অনুসারে জ্ঞাত পদার্থে শক্তিজ্ঞান হইতে পারে না। কারণ বক্তার বাসনা একপ্রকার শ্রোতার বাসনা অন্য প্রকার, এইরূপ অন্যান্য লোকের প্রত্যেকের বাসনা ভিন্ন ভিন্ন প্রকার; বক্তা তাহার বাসনাবশত যে পদার্থকে জানে, শ্রোতা, সেই পদার্থকে জানিতে পারিবে না, সে তাহার বাসনা অনুসারে অন্য কোন পদার্থকে জানিবে। আর শব্দের অর্থবোদ্ধা সকল ব্যক্তি মিলিত হইয়া পরস্পর আলাপপূর্বক এক একটি শব্দের এক একটি নির্দিষ্ট অর্থে শক্তি আছে ইহা নির্ধারণ করে—ইহাও বলা যায় না। কারণ সকল লোকের একত্র একসঙ্গে আলাপ সম্ভব নয়। সুতরাং বক্তা ও শ্রোতার একরূপ শক্তিজ্ঞান সম্ভব না হওয়ায় বক্তা তাহার অভিপ্রায় বুঝাইবার জন্য অপরের নিকট শব্দের উচ্চারণ করিলে, তাহা ব্যর্থ হইয়া যাইবে। ফলত অপরকে বুঝাইবার জন্য শব্দের ব্যবহার লুপ্ত হইয়া যাইবে। আশঙ্কা হইতে পারে যে, লোকে নিজে কোন একটি পদার্থে কোন শব্দের সঙ্কেত কল্পনা করিয়া ঐ শব্দের ব্যবহার করিবে, শব্দের ব্যবহার লুপ্ত হইবে না। তাহার উত্তরে বলা হইয়াছে—"ন হি ·····সামানাধিকরণ্যম্" ইত্যাদি। অর্থাৎ নিজে সঙ্কেত বা শক্তি কল্পনা করিলেও তাহা অপরকে জানাইয়া না দিলে অপরের দ্বারা সেই শব্দের ব্যবহার করান যাইবে না। আবার অপরকে নিজকৃত শক্তি বুঝাইতে হইলে উপদেশ [শব্দ উচ্চারণ] বা প্রবৃত্তি নিবৃত্তি প্রভৃতি ব্যবহার করিতে হইবে। উপদেশ এবং ব্যবহার ব্যতীত অপরকে শব্দের শক্তি বুঝানো সম্ভব নয়। অথচ শশশৃঙ্গ প্রভৃতি শব্দের দ্বারা ব্যবহারও সম্ভব নয়। কারণ "গরু বাঁধ" এই কথা বলিলে যেমন প্রযোজ্য ব্যক্তি গরুর বাঁধা ক্রিয়ারূপ ব্যবহার করে, সেইরূপ "শশশৃঙ্গ আন বা লইয়া যাও" ইত্যাদি বাক্য বলিয়া কোন ব্যবহার করান যায় না। আর উপদেশের দ্বারাও শশশৃঙ্গশব্দের শক্তি বুঝান যায় না। কারণ লোকে যেমন অশ্বপদার্থকে দেখাইয়া অপরকে বলিল—ইহা অশ্ব অর্থাৎ অশ্বপদবাচ্য, তাহার সেই উপদেশের দ্বারা শ্রোতার অশ্বপদের শক্তিজ্ঞান হয়। এখানে সেইরূপ বক্তা শশশৃঙ্গ ইত্যাদি যে কোন শব্দ উচ্চারণ করুক না কেন, শ্রোতার সেই শব্দের শক্তিজ্ঞান সম্ভব হইতে পারে না। কারণ এখানে তো আর কোন বস্তুকে দেখান সম্ভব নয়। তবে প্রশ্ন হইতে পারে যে, শশশৃঙ্গ প্রভৃতি বিষয়ে সাক্ষাৎভাবে শব্দের উপদেশ হইতে না পারিলেও উপমানের দ্বারা বা অনুমানের দ্বারা উপদেশ হইতে পারে। যেমন যে ব্যক্তি কোন দিন গবয় প্রাণী দেখে নাই, অথচ গরু দেখিয়াছে, তাহাকে অপর ব্যক্তি বলিল 'গরুর মত গবয়'—অর্থাৎ গোসদৃশ প্রাণী গবয়পদবাচ্য। তাহার উপদেশ হইতে গবয় অদর্শনকারী ব্যক্তির শক্তিজ্ঞান হইয়া যায়। মূলে "ইতিবদুপলক্ষণাতিদেশঃ" কথাটি আছে। তাহার

অর্থ—গবয় শব্দের শক্যতাবচ্ছেদক যে গবয়ত্ব, তাহার উপলক্ষণ গোসাদৃশ্য, তাহার অতিদেশ অর্থাৎ উপদেশ। যাহার দ্বারা অন্য কোন অর্থকে বুঝাইয়া দেওয়া হয়, তাহাকে উপলক্ষণ বলে। সহজ কথায় উপলক্ষণের অর্থ পরিচায়ক। গবয় পদের শক্য গবয় প্রাণী, শক্যতাবচ্ছেদক গবয়ত্ব। যে গবয় দেখে নাই সে গবয়ত্বকেও জানিতে পারে না। কিন্তু গরুর সদৃশ প্রাণী গবয় এই কথা বলিলে গরুর সাদৃশ্যটি গবয়ত্বকে বুঝাইয়া [পরিচয় করাইয়া] দেয় বলিয়া গরুর সাদৃশ্যটি গবয়ত্বের উপলক্ষণ। যাহা হউক "গোসদৃশ গবয়" ইত্যাদি রূপে উপমান দ্বারা গবয়পদের শক্তিজ্ঞান হইলেও শশশৃঙ্গাদি স্থলে সেই ভাবে উপমানের সাহায্যে উপদেশ সম্ভব নয়। কারণ শশশৃঙ্গ বলিয়া কোন বস্তু নাই, যাহাতে অন্যের সহিত তাহার সাদৃশ্য থাকিতে পারে। আর অনুমানের সাহায্যেও শশশৃঙ্গাদিতে শব্দের উপদেশ সম্ভব নয়। কারণ যে ব্যক্তি "মধুকর" পদের অর্থ জানে না অর্থাৎ যাহার মধুকর পদের শক্তিজ্ঞান নাই, তাহাকে যদি অপর কেহ বলে "এইখানে প্রস্ফুটিত পদ্মগর্ভে মধুকর মধুপান করিতেছে।" শ্রোতার কিন্তু পদ্ম শব্দ এবং মধু শব্দ, পান বা 'পিবতি' শব্দের অর্থজ্ঞান আছে। তখন শ্রোতা পদ্মের মধ্যে প্রাণীটিকে দেখিয়া অনুমান করে—এই প্রাণীটি মধুকর শব্দের বাচ্য, যেহেতু, এ মধুপান কর্তা, যাহা মধুকরশব্দবাচ্য নয়, তাহা এইভাবে মধুপান কর্তা হয় না। এইভাবে "মধু পিবতি" অর্থাৎ মধুপান কর্তৃত্ব অর্থের বাচক "মধু পিবতি" রূপ প্রসিদ্ধ [যে পদের অর্থের নিশ্চয় আছে তাহা প্রসিদ্ধ] পদের সামানাধিকরণ্যবশত অনুমানের সাহায্যে যেভাবে মধুকর পদের শক্তিজ্ঞান হয়, সেইরূপে শশশৃঙ্গ পদের শক্তিজ্ঞান সম্ভব নয়। কারণ শশশৃঙ্গ কোন বস্তু নয়, যাহাতে তাহার কোন অসাধারণ ধর্ম থাকিতে পারে। অসাধারণ ধর্ম না থাকিলে সেই ধর্মের বাচক পদের সহিত শশশৃঙ্গ পদের সামানাধিকরণ্যও হইতে পারে না। সুতরাং অনুমানের সাহায্যেও শশশৃঙ্গ প্রভৃতি বিষয়ে উপদেশ অসম্ভব। অতএব শশশৃঙ্গাদি শব্দের শক্তিজ্ঞান দুর্লভ—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥৮১॥

তদমূঃ শশবিষাণাদিকল্পনাঃ নাসৎখ্যাতিরূপাঃ, তথাত্বে কারণাভাবাৎ, মূকস্বপ্নবদসাংব্যাবহারিকত্বপ্রসঙ্গাচ্চ। তস্মাদন্যথাখ্যাতিরূপা এবেতি নৈতদনুরোধেনাপ্যবস্তুনো নিষেধব্যবহারগোচরত্বমিতি ॥ ৮২ ॥

অনুবাদ ঃ—সুতরাং ঐ সকল শশশৃঙ্গাদি-কল্পনাজ্ঞান অসৎখ্যাতিস্বরূপ নয়, যেহেতু সেই অসৎখ্যাতিবিষয়ে কারণ নাই, এবং অসৎখ্যাতি স্বীকার করিলে বোবার স্বপ্নের মত ব্যবহারের অবিষয় হইয়া পড়িবে। অতএব শশশৃঙ্গাদিজ্ঞান অন্যথাখ্যাতিস্বরূপই। অতএব ইহার অনুরোধে অর্থাৎ অসৎখ্যাতি ব্যতিরেকে শশশৃঙ্গাদি কল্পনা অসম্ভব বলিয়া অসৎখ্যাতির অনুরোধে অবস্তু নিষেধ ব্যবহারের বিষয় হয়—ইহা বলিতে পার না ॥৮২॥

তাৎপর্য ঃ—'শশশৃঙ্গ'শব্দ শুনিয়া একটা কিছু জ্ঞান হয়, সেইজ্ঞান বৌদ্ধমতে অসৎখ্যাতি অর্থাৎ অলীক শশশৃঙ্গবিষয়ক জ্ঞান। নৈয়ায়িক এই অসৎখ্যাতির খণ্ডন করিয়া আসিয়াছেন, এখানে তাহার উপসংহার করিবার জন্য বলিতেছেন "তদমূঃ……অসাংব্যাবহারিকত্ব-প্রসঙ্গাচ্চ।" অর্থাৎ পূর্বোক্ত যুক্তিতে শশশৃঙ্গাদিজ্ঞান [শশশৃঙ্গাদি কল্পনাজ্ঞান] অসৎখ্যাতি স্বরূপ নয়। কেন অসৎখ্যাতি স্বরূপ নয়? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন, অসৎখ্যাতির কারণ নাই। অবশ্য অসৎখ্যাতির যে কারণ নাই তাহা নৈয়ায়িক পূর্বে "নাপি দ্বিতীয়ঃ কারণানুপপত্তেঃ" ইত্যাদি গ্রন্থ [৭৬ সংখ্যকগ্রন্থ] হইতে বিস্তৃতভাবে যুক্তির দ্বারা প্রতিপাদন করিয়া আসিতেছেন। এখানে তাহার উপসংহার করিতেছেন। অসৎখ্যাতি স্বীকার করিলে আর একটি দোষের আপত্তি এখানে দিয়াছেন—বোবা স্বপ্ন দেখিয়া থাকে, কিন্তু সে তাহা শব্দোল্লেখের সাহায্যে অপরকে বুঝাইতে পারে না, তাহার স্বাপ্নজ্ঞান যেমন অব্যবহার্য, সেইরূপ শশশৃঙ্গাদির জ্ঞান যদি অসৎখ্যাতি অর্থাৎ অসদ্‌বিষয়কজ্ঞান হয় তাহা হইলে তাহাও অব্যবহার্য [শব্দ ও উচ্চারণ করা যাইবে না] হইয়া পড়িবে। কারণ যাহা অসৎ, সমস্ত প্রমাণের অবিষয় তাহার ব্যবহার অসম্ভব ইহা পূর্বে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন। প্রশ্ন হইতে পারে শশশৃঙ্গাদির জ্ঞান যদি অসৎখ্যাতি না হয় তাহা হইলে উহা কিরূপজ্ঞান? শব্দব্যবহারবশত একটা কিছু তো জ্ঞান হয় ইহা সকলেই স্বীকার করেন, সেই জ্ঞানটি কিরূপ? ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তস্মাদন্যথাখ্যাতিরূপা এবেতি।" অর্থাৎ যেহেতু উক্ত জ্ঞান অসৎখ্যাতি হইতে পারে না, সেই হেতু উহা অন্যথাখ্যাতিস্বরূপ। অন্যথাখ্যাতিজ্ঞান ব্যবহার করা যায়। যেমন শুক্তিতে রজতজ্ঞান বা রজততাদাত্ম্যজ্ঞান, অন্যত্র অন্যপ্রকার জ্ঞান—এই জ্ঞানকে বুঝাইবার জন্য লোকে "ইহা রজত" বা "শুক্তিকে রজতের মত মনে হইতেছে" ইত্যাদি শব্দ উচ্চারণ করে, বা সম্মুখস্থিত বস্তুতে রজতার্থী ব্যক্তির প্রবৃত্তিরূপ ব্যবহার হয়। এইভাবে লোকে "শশ" পদের অর্থ শশক; বিষাণপদের অর্থ শৃঙ্গ, ইহা পৃথক্ পৃথক্ ভাবে শক্তিজ্ঞানের সাহায্যে জানিয়া শৃঙ্গে শশকসম্বন্ধিত্বের আরোপ পূর্বক "শশবিষাণ" ইত্যাদি শব্দের ব্যবহার করে। এই অন্যথাখ্যাতিবাদে কোন বিষয়ই অসৎ নয়। কারণ শশকও সত্য, শৃঙ্গও সত্য। অন্যত্র সত্য শশক, অন্যত্র সত্য শৃঙ্গ রহিয়াছে; কেবল তাহাদের সংসর্গটি অসৎ। আবার নৈয়ায়িকদের অনেকের মতে সংসর্গও অসৎ নয় কিন্তু সত্য। কিন্তু একটির উপর আর একটি পদার্থের আরোপ হয় বলিয়া জ্ঞানটি ভ্রমাত্মক। এইভাবে অন্যথাখ্যাতিবাদি মতে শশশৃঙ্গাদির জ্ঞান অসদ্‌বিষয়ক না হওয়ায়, তাহার ব্যবহার নির্বিঘ্নে সিদ্ধ হইতে পারে। অতএব অন্যথাখ্যাতিদ্বারা শশশৃঙ্গাদি শব্দ ব্যবহার সিদ্ধ হওয়ায় বৌদ্ধ বলিতে পারেন না—যে অসৎখ্যাতিব্যতিরেকে শশশৃঙ্গাদির জ্ঞান সম্ভব নয়, অতএব এই শশশৃঙ্গাদিজ্ঞানের অনুরোধে অসৎও নিষেধ ব্যবহারের বিষয় হয় স্বীকার করিতে হইবে। নৈয়ায়িকের এই কথাই মূলে—"নৈতদনুরোধেন……গোচরত্বমিতি" গ্রন্থে বলা হইয়াছে। এতদনুরোধেন—শশশৃঙ্গাদিজ্ঞানের অনুরোধে। অবস্তু—অসৎ, অলীক ॥৮২॥

ভবতু বা অসৎখ্যাতিঃ, তথাপি ন ততো ব্যতিরেকঃ প্রামাণিকঃ। তথাহি কোঽয়ং ব্যতিরেকো নাম। যদ্ যতো ব্যতিরিচ্যতে তস্য তত্রাভাবো বা, তদভাবস্বভাবত্বং বা। তত্র ন তাবৎ ক্রমযৌগপদ্যয়োঃ শশবিষাণে অভাবঃ প্রমাণগোচরঃ, বৃক্ষরহিতভূভৃৎকটকবৎ ক্রমযৌগপদ্যরহিতস্য শশবিষাণস্য প্রমাণাগোচরত্বাৎ ॥৮৩॥

অনুবাদ:—অথবা, হউক অসংখ্যাতি, তথাপি [অসৎ পদার্থে] অসৎখ্যাতিদ্বারা অভাব [ক্রমযৌগপদ্য বা সত্ত্বের অভাব] প্রমাণসিদ্ধ নয়। তাহাই দেখান হইতেছে—এই অভাবটি কি? যাহা হইতে যাহা ভিন্ন তাহাতে তাহার অভাব [যে ভূতলাদি অধিকরণ হইতে ঘটাদি ভিন্ন সেই ভূতলে ঘটাদির অভাব] অথবা তাহা সেই অভাবস্বরূপ [ভূতলাদিস্বরূপ সেই ঘটাভাব] উহার মধ্যে শশশৃঙ্গে ক্রম ও যৌগপদ্যের অভাব প্রমার বিষয় নয়, যেহেতু বৃক্ষশূন্য পর্বতনিতম্বভাগ যেমন উপলব্ধ হইয়া থাকে সেইরূপ ক্রমযৌগপদ্যশূন্য শশশৃঙ্গ প্রমাণের বিষয় হয় না ॥৮৩॥

তাৎপর্য:—অসৎখ্যাতি সম্ভব নয় বলিয়া নৈয়ায়িক যুক্তির দ্বারা অসৎখ্যাতির খণ্ডন করিয়াছেন। ইহার উপর বৌদ্ধ আশঙ্কা করেন—"যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক" এইরূপ ব্যাপ্তির ব্যাপ্য সত্ত্ব ও ব্যাপক ক্ষণিকত্বের প্রমাজ্ঞান হয়, কোন না কোন ধর্মীতে সত্ত্ব এবং ক্ষণিকত্বের প্রমাজ্ঞান হইয়া থাকে। সুতরাং উহাদের অভাব অসত্ত্ব ও অক্ষণিকত্বেরও কোন আশ্রয়ে ব্যাপ্তিজ্ঞান হইবে। অলীকরূপ আশ্রয়ে সত্ত্ব ও ক্ষণিকত্বের অভাবের ব্যাপ্তিজ্ঞান হইবে। অতএব অসৎখ্যাতি স্বীকার্য। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ভবতু বা……প্রামাণিকঃ।" অর্থাৎ যদিও নৈয়ায়িক অসৎখ্যাতি স্বীকার করেন না তথাপি অভ্যুপগমবাদন্যায়ে [অপরের মত স্বীকার করিয়া লইয়া যুক্তিতর্ক প্রয়োগ করা] বৌদ্ধের অসৎখ্যাতি স্বীকার করিয়া লইয়া বলিতেছেন—আচ্ছা—স্বীকার করিলাম অসৎখ্যাতি হয়, তথাপি সেই অসৎখ্যাতির বলে অসৎ শশশৃঙ্গাদিতে সত্ত্বের অভাব বা ক্রমযৌগপদ্যের অভাব প্রমাণযোগ্য হয় না। মূলে যে "ততঃ" পদটি আছে তাহার অর্থ "তত্র" অর্থাৎ শশশৃঙ্গাদিতে। অথবা ঐখানে আর একটি 'তত্র' পদ অধ্যাহার করিয়া লইয়া—"তত্র ততো ন ব্যতিরেকঃ প্রামাণিকঃ" এইরূপ অন্বয় বুঝিতে হইবে। 'তত্র' অর্থ অসৎ শশশৃঙ্গাদিতে; 'ততঃ' অর্থে সেই অসৎখ্যাতিদ্বারা, ব্যতিরেক—অর্থ অভাব, ক্রমযৌগপদ্যের অভাব এবং অর্থক্রিয়াকারিত্বরূপ সত্ত্বের অভাব। বৌদ্ধ অর্থক্রিয়াকারিত্বকেই সত্তা বলেন। আর সেই অর্থক্রিয়াকারিত্বের

ব্যাপক হইতেছে ক্রমযৌগপদ্য অর্থাৎ যাহা সৎ বা অর্থক্রিয়াকারী [কার্যকারী] হয়, তাহা ক্রমে কার্য করে অথবা যুগপৎকার্য করে। ক্রমে বা যুগপৎকার্যকারিত্ব সত্ত্বের ব্যাপক। যেখানে ক্রমে কার্যকারিত্ব বা যুগপৎকার্যকারিত্ব নাই, সেখানে সত্তা নাই—যেমন অলীক শশশৃঙ্গাদি। অলীক শশশৃঙ্গাদিতে ক্রমযৌগপদ্যের অভাব বা সত্ত্বের অভাব নিশ্চয় হয়—ইহা বৌদ্ধের মত। নৈয়ায়িক বলিতেছেন—অসৎখ্যাতি অর্থাৎ অসৎ শশশৃঙ্গের জ্ঞান স্বীকার করিলেও তাহাতে উক্ত ক্রমযৌগপদ্যাভাব বা সত্ত্বাভাব প্রমাজ্ঞানের বিষয় হইবে না। কেন হইবে না? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—"তথাহি······প্রমাণাগোচরত্বাৎ।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক জিজ্ঞাসা করিতেছেন--উক্ত অভাবটি কি বল দেখি—যে অধিকরণ হইতে যাহা ভিন্ন অথবা যাহা যন্নিষ্ঠাভাব প্রতিযোগী, সেই অধিকরণে তাহার অভাব থাকে। যেমন ভূতলরূপ অধিকরণ হইতে ঘট ভিন্ন, সেই ভূতলে ঘটের অভাব থাকে কিম্বা যেখানে ঘট, ভূতলনিষ্ঠ অভাবের প্রতিযোগী, সেখানে ভূতলে ঘটের অভাব থাকে। ইহা তোমাদের বৌদ্ধের মত। কিম্বা অধিকরণরূপ ভূতলটিই অভাবস্বরূপ? এই দুইটি পক্ষের মধ্যে প্রথম পক্ষটি নৈয়ায়িক মতানুসারে। নৈয়ায়িক অধিকরণ হইতে অভাবকে অতিরিক্ত স্বীকার করেন। আর দ্বিতীয় পক্ষটি প্রভাকর মতানুসারে। প্রভাকর অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত অভাব স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে অভাব অধিকরণস্বরূপ। এইভাবে নৈয়ায়িক দুইটি বিকল্প করিয়া প্রথম বিকল্প খণ্ডন করিবার জন্য বলিয়াছেন—প্রথম পক্ষ অর্থাৎ শশশৃঙ্গরূপ অধিকরণে ক্রমযৌগপদ্যের অভাব বা সত্ত্বের অভাব প্রমাণের বিষয় হইতে পারে না। মূলের "ক্রমযৌগপদ্যয়োঃ" পদটি সত্ত্বের উপলক্ষণ বুঝিতে হইবে। কেন ক্রমযৌগপদ্য প্রভৃতির অভাব শশশৃঙ্গের প্রমাণের বিষয় হইতে পারে না? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—পর্বতের কোন অংশে বৃক্ষ থাকিলেও অপর কোন অংশে বৃক্ষের অভাব থাকে—ইহা উপলব্ধি হয়—বৃক্ষশূন্যপর্বতভাগের উপলব্ধি আমাদের হইয়া থাকে—উহা প্রমাণের বিষয়। পর্বত অধিকরণ, তাহাতে বৃক্ষের অভাব অনুভবসিদ্ধ। কিন্তু এভাবে—ক্রমযৌগপদ্যের বা সত্ত্বের অভাববিশিষ্টরূপে শশশৃঙ্গের উপলব্ধি কাহারও হয় না। শশশৃঙ্গই প্রমাণের বিষয় নয়, তাহাতে আবার সত্ত্বাদির অভাব প্রমাণের বিষয় হইবে—ইহা একেবারেই অসম্ভব। সুতরাং শশশৃঙ্গাদিতে উক্ত অভাব প্রমাজ্ঞানের বিষয় হইতে পারে না। অতএব অসৎখ্যাতি স্বীকার করিয়াও বৌদ্ধের—অসত্ত্ব ও অক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তিনিশ্চয় অসম্ভব ॥৮৩॥

নাপি ক্রমযৌগপদ্যাভাবরূপত্বং শশবিষাণস্য প্রামাণিকম্, ঘটাভাববচ্ছশবিষাণস্য প্রমাণেনানুপলম্ভাৎ। ঘটাভাবোঽপি ন প্রমাণগোচর ইতি চেৎ, ন, তস্য তদ্বিবিক্তেতরস্বভাবস্যাপি প্রমাণত এব সিদ্ধেঃ, অসিদ্ধৌ বা তত্রাপ্যব্যবহার এব ॥৮৪॥

অনুবাদ :—শশশৃঙ্গের ক্রমযৌগপদ্যাভাবস্বরূপত্বও প্রমাণসিদ্ধ নহে, কারণ ঘটাভাবের মত প্রমাণের দ্বারা শশশৃঙ্গের উপলব্ধি হয় না। [পূর্বপক্ষ] ঘটাভাবও প্রমাণের [প্রমার] বিষয় নয়। [উত্তর] না। ঘটাভাব ঘটাভাব-ভিন্নেতরস্বভাবরূপেও প্রমাণের দ্বারাই সিদ্ধ হয়। সিদ্ধ না হইলে সেই ঘটাভাবেও ব্যবহারের অভাব হইয়া যাইবে ॥৮৪॥

তাৎপর্য :—'অভাব অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত' এই ন্যায়ের মত অনুসারে শশশৃঙ্গে ক্রম ও যৌগপদ্যের অভাব জানা যাইতে পারে না—ইহা বলিয়া আসিয়াছেন। এখন "অভাব অধিকরণস্বরূপ" এই প্রভাকরের মত অবলম্বন করিয়া শশশৃঙ্গে ক্রমযৌগপদ্যের অভাবের জ্ঞান হইতে পারে না—ইহাই "নাপি……অনুপলম্ভাৎ" গ্রন্থে বলিতেছেন। প্রভাকর বলেন "ভূতলে ঘট নাই" ইত্যাকার যে অভাবের প্রত্যক্ষ প্রভৃতি হয়, তাহার বিষয় কেবল ভূতলরূপ অধিকরণ। ভূতলরূপ অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত ঘটাভাব বলিয়া কিছুই উপলব্ধি হয় না। ঘটবিবিক্ত ভূতলই ঘটাভাবস্বরূপ। এই প্রভাকর মতানুসারে শশশৃঙ্গে ক্রমযৌগপদ্যের অভাব শশশৃঙ্গস্বরূপ বা শশশৃঙ্গ ক্রমযৌগপদ্যাভাবস্বরূপ একই কথা। নৈয়ায়িক বলিতেছেন—ভূতলে ঘটাভাব ভূতলস্বরূপ বা ভূতল ঘটাভাবস্বরূপ স্বীকার করিলেও যেমন ঘটাভাবের [ভূতলস্বরূপ ঘটাভাবের] প্রমাণের দ্বারা উপলব্ধি হইয়া থাকে, সেইভাবে ক্রমযৌগপদ্যাভাবস্বরূপ শশশৃঙ্গ প্রামাণিক নয়, কারণ ক্রমযৌগপদ্যাভাব স্বরূপ শশশৃঙ্গ, প্রমাণের দ্বারা উপলব্ধ হয় না বা শশশৃঙ্গস্বরূপ ক্রমযৌগপদ্যাভাব, প্রমাণের দ্বারা উপলব্ধ হয় না।

ইহার উপর বৌদ্ধ একটি আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"ঘটাভাবোঽপি ন প্রমাণগোচর ইতি চেৎ।" অর্থাৎ শশশৃঙ্গ যেমন প্রমাণের অবিষয় সেইরূপ ঘটাভাবও প্রমাণের অবিষয়। বৌদ্ধমতে শশশৃঙ্গাদি যেমন অসৎ বা অলীক সেইরূপ অভাবও অলীক। অলীক হইলেও ঘটাভাব প্রভৃতি প্রমাণের বিষয় হয় না বটে, তথাপি লোকে ঘটাভাবাদির ববহার করিয়া থাকে। সেইরূপ শশশৃঙ্গ প্রমাণের বিষয় না হইলেও ব্যবহারের বিষয় হইতে পারিবে ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন "ন, তস্য……অব্যবহার এব।" অর্থাৎ ঘটাভাব প্রমাণের অবিষয় নয়, কিন্তু প্রমাণের দ্বারা ঘটাভাবের নিশ্চয় হয়। বৌদ্ধ যে ঘটাভাব প্রভৃতি অভাবকে প্রমাণের অবিষয় বলেন তাহা ঠিক নয়। কেন ঠিক নয়? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তস্য তদ্‌বিবিক্তেতরস্বভাবস্যাপি—" ইত্যাদি। অভিপ্রায় এই যে—ঘট প্রভৃতি প্রতিযোগী যেমন অতদ্‌ব্যাবৃত্তস্বভাব অর্থাৎ তদ্= ঘট, অতদ্=ঘটভিন্ন, তাহা হইতে ঘটভিন্ন পটাদি হইতে ব্যাবৃত্ত ভিন্ন হইতেছে ঘট; এইরূপ ঘটাভাব প্রভৃতি অভাবও অতদ্‌ব্যাবৃত্তস্বভাব তদ্=ঘটাভাব, অতদ্—ঘটাভাবভিন্ন ঘটাদি, তাহা হইতে ব্যাবৃত্ত, ভিন্ন হইতেছে ঘটাভাব। এই অতদ্‌ব্যাবৃত্ত অর্থকেই মূলে

"তদ্‌বিবিক্তেতরস্বভাবস্য" শব্দান্তরের দ্বারা উল্লেখ করা হইয়াছে। তদ্‌=ঘটাভাব তদ্‌বিবিক্ত=ঘটাভাব হইতে ভিন্ন ঘটাদি, তদ্‌বিবিক্তের ঘটাদি হইতে ভিন্ন, তাদৃশস্বভাব হইতেছে ঘটাভাব। এই অতদ্‌ব্যাবৃত্তস্বভাবরূপে ঘটাভাব প্রভৃতি অভাবকে প্রমাণের দ্বারা উপলব্ধি করা হয়। সেই অভাব অধিকরণ হইতে ভিন্নই হউক বা অধিকরণ স্বরূপই হউক, উহা প্রমাণের বিষয় হয়, অবিষয় নয়। অতএব প্রামাণিক পদার্থেই ব্যবহার হয় এই নিয়মের ব্যাঘাত হয় না। ইহাতে যদি বৌদ্ধ বলেন—শশশৃঙ্গাদির জ্ঞান যেমন অসৎখ্যাতি, সেইরূপ ভূতল প্রভৃতিতে ঘটাভাবাদির জ্ঞানও অসৎখ্যাতি। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"অসিদ্ধৌ বা তত্রাপ্যব্যবহার এব।" অর্থাৎ ঘটাভাব প্রভৃতি যদি প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ বা উপলব্ধ না হয়, তাহা হইলে সেই ঘটাভাবাদিতেও ব্যবহার হইবে না। কারণ অপ্রামাণিক অর্থে ব্যবহার হইতে পারে না—ইহা আমরা [নৈয়ায়িকেরা] বারবার দেখাইয়াছি। ঘটাভাবাদির ব্যবহার সর্বজনপ্রসিদ্ধ, উহা হইতে বুঝা যাইতেছে যে ঘটাভাবাদি প্রমাণসিদ্ধ। সুতরাং ঘটাভাবাদিকে দৃষ্টান্ত অবলম্বন করিয়া বৌদ্ধ অপ্রামাণিক শশশৃঙ্গাদিতে ব্যবহার সাধন করিতে পারেন না—ইহাই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায়॥ ৮৪ ॥

ঘটস্তাবৎ স্বাভাববিরহস্বভাবঃ প্রমাণসিদ্ধঃ, তাদ্রূপ্যেণ কদাচিদপ্যনুপলম্ভাৎ[১]। এতাবতৈব তদভাবোঽপি ঘটবিরহ-স্বভাবঃ সিদ্ধ ইতি চেন্ন। ঘটাভাবস্য[২] তদভাববিরহ-স্বভাবত্বানভ্যুপগমাৎ। ন চান্যস্য স্বভাবে প্রমাণগোচরে তদন্যোঽপি সিদ্ধঃ স্যাদতিপ্রসঙ্গাৎ। এবম্ভূতাবেব ঘটতদভাবৌ যদেকস্য পরিচ্ছিত্তিরন্যস্য ব্যবচ্ছিত্তিরিতি চেৎ। ন। ঘটবদ্ ঘটাভাবস্যাপি প্রামাণিকত্বানভ্যুপগমে স্বভাববাদানবকাশাৎ। প্রমাণসিদ্ধে হি বস্তুনি স্বভাবাবলম্বনম্, ন তু স্বভাববাদাবলম্বনে-নৈব বস্তুসিদ্ধিরিতি ভবতামেব তত্র তত্র জয়দুন্দুভিঃ ॥৮৫॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] ঘট নিজের [ঘটের] অভাবের অভাবস্বরূপ ইহা প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ [নিশ্চয় বিষয়]। কারণ ঘটাভাবরূপে কখনও ঘটের উপলব্ধি হয় না। এই রীতিতে তাহার [ঘটের] অভাবও ঘটবিরহস্বরূপ ইহা সিদ্ধ হয়। [উত্তর] না। ঘটাভাবকে তোমরা [বৌদ্ধেরা] ঘটবিরহস্বভাব স্বীকার কর ন। [ঘটভাবস্য পাঠে অর্থ হইবে—ঘটরূপ ভাবকে তোমরা ঘটাভাবের বিরহ-

১। নারায়ণীটীকাসমেত চোখাম্বাসংস্করণে—"কদাচিদপ্যনুপলম্ভাৎ" পাঠ।
২। কল্পলতা ও প্রকাশিকা টীকাকারমতে "ঘটভাবস্য" এইরূপ পাঠ।

স্বভাব স্বীকার কর না] অন্যের স্বভাব প্রমাণসিদ্ধ হইলেও [ঘটাদির স্বভাব প্রমাণসিদ্ধ হইলে] তদ্‌ভিন্ন [ঘটাদিভিন্ন ঘটাভাবাদি] ও সিদ্ধ হয় না। কারণ অন্যের প্রমাণবিষয়তায় অন্যকে প্রমাণবিষয় স্বীকার করিলে অতিপ্রসঙ্গ হইয়া পড়িবে [ঘটের প্রমাণসিদ্ধতায় পটও বিষয় হইয়া পড়িবে]। [পূর্বপক্ষ] ঘট এবং তাহার অভাব এইরূপ স্বভাবাত্মক যে একের নিশ্চয় অপরের অভাব-নিশ্চয়াত্মক। [উত্তর] না। ঘট যেমন প্রমাণসিদ্ধ, সেইরূপ ঘটাভাবকে প্রমাণের বিষয় স্বীকার না করিলে স্বভাববাদের অবকাশ হইতে পারে না। যেহেতু প্রমাণের দ্বারা জ্ঞাত বস্তুতে স্বভাববাদ অবলম্বন করা হয়, কিন্তু কেবল স্বভাববাদ অবলম্বন করিয়াই বস্তুর সিদ্ধি হয় না। সুতরাং [প্রমাণ-সিদ্ধ বস্তুতে স্বভাববাদ স্বীকার করিলে] আপনাদেরই [বৌদ্ধেরই] সেই সেই স্থলে জয়সূচক দুন্দুভিধ্বনি হইবে ॥৮৫॥

তাদ্রূপ্যেণ = নিজের অভাবরূপে। পরিচ্ছিত্তিঃ = নিশ্চয়। ব্যবচ্ছিত্তিঃ = ব্যাবৃত্তি, অভাবনিশ্চয়। স্বভাববাদঃ = যে বস্তু যে ভাবে উপলব্ধ হয়, তাহাই তাহার স্বভাব বা স্বরূপ ইহা যাঁহারা স্বীকার করেন, তাঁহাদের সেই মতকে স্বভ'ববাদ বলা হয়।

তাৎপর্য :—এখন বৌদ্ধ আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—যাহা প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয় না তাহাতে ব্যবহার হয় না ইহা আমরা স্বীকার করি। কিন্তু ঘটাভাব প্রভৃতি সকলে নিজের অভাবের অভাবস্বরূপে প্রমাণের বিষয় হয় বলিয়া সিদ্ধ হইয়া থাকে, সুতরাং ঘটাভাবাদিতে ব্যবহার সিদ্ধ হইবে। এই অভিপ্রায়ে "ঘটস্তাবৎ······সিদ্ধ ইতি চেৎ।" গ্রন্থের অবতারণা। অভিপ্রায় এই যে বৌদ্ধ বলিতেছেন প্রতিযোগী নিজের অভাববিরহ-স্বভাবাত্মক ইহা উপলব্ধি হইয়া থাকে। যেমন ঘট নিজের [ঘটের] অভাবের অভাব-স্বরূপে প্রমাণের বিষয় হয়। কেহ কখনও ঘটকে ঘটাভাবরূপে উপলব্ধি করে না। এইভাবে ঘট যেমন তাহার অভাববিরহস্বভাবাত্মক বলিয়া উপলব্ধ হয়, সেইরূপ ঘটাভাব তাহার [ঘটাভাবের] অভাবের অভাবরূপে প্রমাণের বিষয় হইবে। প্রতিযোগী নিজের অভাবের অভাবস্বভাব ইহা ঘটের ক্ষেত্রে যেমন উপলব্ধ সেইরূপ ঘটাদির অভাব ক্ষেত্রেও উপলব্ধ। তাহার বিরোধী প্রতিযোগীই তাহার অভাবস্বরূপ। যেমন ঘটের বিরুদ্ধস্বভাব যে প্রতিযোগী [অভাব] তাহাই ঘটের অভাব। এইরূপ ঘটাভাবের বিরুদ্ধ-স্বভাব ঘটরূপ যে প্রতিযোগী তাহাই ঘটাভাবের অভাব। কোন স্থলে প্রতিযোগীর সত্তা আছে ইহা জানিলে সেখানে আর তাহার অভাবের জ্ঞান হয় না। সুতরাং ঘটাদির অভাব প্রমাণ সিদ্ধ হওয়ায় তাহার ব্যবহার নির্বিঘ্নে সম্পন্ন হইবে। ইহাই বৌদ্ধের আশঙ্কার অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। ঘটাভাবস্তু······অতিপ্রসঙ্গাৎ।"

অর্থাৎ প্রতিযোগী তাহার নিজের অভাবের অভাবস্বরূপ বলিয়া যে তোমরা [বৌদ্ধ] ঘটাভাবকে ঘটবিরহস্বভাবাত্মক বলিয়াছ, তাহা তোমাদের স্বীকৃত নহে। কারণ তোমরা অভাবমাত্রকে নিঃস্বভাব, অর্থাৎ অলীক বলিয়া স্বীকার কর। কাজেই ঘটাভাবকে তাহার অভাবরূপ যে ঘট, সেই ঘটের বিরহস্বভাব ইহা তোমরা স্বীকার কর না। সুতরাং ঘটাভাবকে কিরূপে প্রমাণের বিষয় বল? অনেক ব্যাখ্যাকারের মতে এখানে "ঘটভাবস্য তদভাববিরহস্বভাবত্বানভ্যুপগমাৎ" এই পাঠ স্বীকৃত হইয়াছে। ঐরূপ পাঠ থাকিলে তাহার অর্থ হইবে—ঘটরূপভাবপদার্থকে তোমরা তাহার অভাবের বিরহস্বরূপ স্বীকার কর না। বৌদ্ধ অভাবকে অলীক বলেন। সুতরাং ঘটরূপ ভাববস্তুকে তাঁহারা অলীক ঘটাভাববিরহস্বভাব—ইহা স্বীকার করিতে পারেন না। ঐরূপ স্বীকার করিলে ঘটও অলীক হইয়া পড়িবে। আরও কথা এই যে ঘট তাহার নিজের অভাবের অভাবরূপে প্রমাণের বিষয় হইলে ঘটাভাব কিরূপে বিষয় হইবে? এক বস্তু প্রমাণের বিষয় হইলে তদ্‌ভিন্ন অপর বস্তুও বিষয় হইতে পারে না। ঐরূপ স্বীকার করিলে অর্থাৎ একের সিদ্ধিতে অপরের সিদ্ধি স্বীকার করিলে—এক ঘটাদি বস্তুর জ্ঞানে পটাদি সকল বস্তুর জ্ঞানরূপ অতিপ্রসঙ্গ হইয়া পড়িবে। এই কথার উপরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"এবস্তুতাবেব······ব্যবচ্ছিত্তিরিতি চেৎ।" অর্থাৎ এক বস্তুর সিদ্ধিতে অপর বস্তু সিদ্ধি হয় না—ইহা ঠিক কথা। কিন্তু ঘট এবং তাহার অভাব অর্থাৎ প্রতিযোগী এবং তাহার অভাব পদার্থ দুইটির এইরূপ স্বভাব যে একটির নিশ্চয় অপরটির অভাবের নিশ্চয়। যেমন ঘটের নিশ্চয়টি ঘটাভাবের অভাবের নিশ্চয় স্বরূপ। সুতরাং ঘট বা যে কোন প্রতিযোগী প্রমাণের বিষয় হইলেই তাহা তাহার অভাববিরহরূপে বিষয় হওয়ায় তাহার অভাবও বিষয় হইয়া যায়। ঘটকে ঘটাভাবের অভাবরূপে জানিলে, তাহার অন্তর্ভূতরূপে ঘটাভাবের সিদ্ধি হইয়া যায় বলিয়া অন্যত্র অতিপ্রসঙ্গ হইবে না। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। ঘটবদ······জয়দুন্দুভিঃ"। না। ঘট প্রভৃতিকে যেমন তোমরা প্রমাণের বিষয় বলিয়া স্বীকার করিয়া ঘটের স্বভাব বা স্বরূপ প্রতিপাদন কর, সেইভাবে যদি ঘটাভাবকে প্রমাণের বিষয় বলিয়া স্বীকার না কর তাহা হইলে "ঘটাভাব প্রভৃতি অভাবের স্বভাব—এইরূপ" এই কথা বলিতে পার না। যাহা প্রমাণসিদ্ধ নয়, তাহার স্বভাবও সিদ্ধ হইতে পারে না। তোমরা অভাবকে নিঃস্বভাব স্বীকার কর, যাহা নিঃস্বভাব, তাহা কিরূপে সস্বভাব হইবে। প্রমাণের বিষয় না হইলেই নিঃস্বভাব হইবে। যেহেতু প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ বস্তুতেই স্বভাববাদ প্রবৃত্ত হয়। অগ্নি বা জল প্রমাণ সিদ্ধ বলিয়া তাহাদের উষ্ণস্বভাবতা বা শৈত্যস্বভাবতা সিদ্ধ হয়। প্রমাণ ব্যতিরেকে কেবল স্বভাববাদকে আশ্রয় করিয়া কোন বস্তুর নিশ্চয় হইতে পারে না। প্রমাণের দ্বারা যে বস্তুকে জানা যায়, সেই বস্তু বিষয়ে যদি কোন প্রশ্ন উঠে, তাহা হইলে বলা হয় ইহার এইরূপ স্বভাব। প্রমাণের দ্বারা যাহা সিদ্ধ নয়, তাহার উপর কোন প্রশ্নাদি উঠে না। অতএব আপনারা [বৌদ্ধেরা] যদি অভাবকে প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া স্বীকার করেন অর্থাৎ প্রমাণসিদ্ধ বস্তুর

উপর স্বভাববাদ স্বীকার করেন তাহা হইলে আপনাদের সর্বত্র জয়। এই কথার দ্বারা নৈয়ায়িক প্রকারান্তরে বৌদ্ধের মত খণ্ডন করিয়াছেন। কারণ বৌদ্ধ অপ্রামাণিক শশশৃঙ্গাদিতে ব্যবহার স্বীকার করেন। এখন প্রামাণিক বস্তুর স্বভাববাদ স্বীকার করিলে ফলত বৌদ্ধের নিজেদের সিদ্ধান্তহানি হইয়া যায়। বস্তুত নৈয়ায়িকেরই জয় হয়। নৈয়ায়িক এখানে উপহাসপূর্বক বৌদ্ধের পরাজয়কে জয় বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন ॥৮৫॥

তৎ কিমিদানীং স্বাভাববিরহস্বভাবো ঘটঃ প্রমাণান্নৈব সিদ্ধঃ। তব দৃষ্ট্যা এবমেতৎ। ঘটো হি যাদৃক্ তাদৃক্স্বভাবস্তাবৎ প্রমাণপথমবতীর্ণঃ, তস্য তু যদি পরমার্থতোঽভাবোঽপি কশ্চিৎ স্যাৎ, স্যাৎ পরমার্থতঃ সোঽপি তদ্বিরহস্বভাব ইতি তথৈব প্রমাণেনাবেদিতঃ স্যাৎ। ন চৈতদপ্যভ্যুপগম্যতে ভবতা। তস্মাদ্ ঘটবৎ তদভাবস্যাপি প্রামাণিকত্বেনৈবানয়োঃ পরস্পরবিরহলক্ষণব্যতিরেকসিদ্ধিঃ, অপ্রামাণিকত্বে ত্বনয়োরপি ন তথাভাব ইতি। শশবিষাণাদিষ্বপীয়মেব গতিঃ ॥৮৬॥

অনুবাদ—[পূর্বপক্ষ] তাহা হইলে কি এখন নিজের অভাবের অভাবস্বরূপ ঘট প্রমাণ হইতে সিদ্ধ হয় না? [উত্তর] তোমার [বৌদ্ধের] দৃষ্টিতে উহা এইরূপ। ঘট যেরূপ স্বভাব, সেইরূপ স্বভাবে তাহা প্রমাজ্ঞানের বিষয় হয়। যদি সেই ঘটের পারমার্থিক কোন অভাব থাকিত, তাহা হইলে সেই ঘটও পারমার্থিকভাবে ঘটাভাবের বিরহস্বভাব হওয়ায় সেইভাবে প্রমাণের দ্বারা জ্ঞাত হইত। কিন্তু আপনি ইহাও স্বীকার করেন না। সুতরাং ঘটের মত তাহার অভাবও প্রামাণিক [প্রমাণসিদ্ধ] হইলেই উহাদের পরস্পর অভাবরূপ বিরোধ সিদ্ধ হয়। অপ্রামাণিক হইলে কিন্তু উহাদের সেই পরস্পরাভাবরূপ বিরোধ হয় না। শশশৃঙ্গ প্রভৃতিস্থলেও এই রীতিই ॥৮৬॥

তাৎপর্য—ঘটকে তাহার নিজের অভাবের বিরহস্বরূপে প্রমাণের বিষয় স্বীকার করিলে বৌদ্ধমতে ঘটের অলীকত্বাপত্তি হইয়া যাইবে—ইহা নৈয়ায়িক দোষ দিয়াছিলেন। এখন বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—"তৎ কিমিদানীং······নৈব সিদ্ধঃ"। তাহা হইলে কি ঘট নিজের অভাবের অভাবরূপে প্রমাণের বিষয় হয় না—ইহা বলিতে চাও। এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তব দৃষ্ট্যা এবমেতৎ।" অর্থাৎ তোমাদের [বৌদ্ধদের] দর্শন অনুসারে এইরূপ বটে। কারণ বৌদ্ধমতে অভাব প্রামাণিক নহে, এখন ঘট যদি সেই ঘটাভাবের অভাবস্বরূপ হয় তাহা হইলে তাহাও প্রামাণিক হইতে পারিবে না। সুতরাং বৌদ্ধমতে ঘট

স্বাভাবাভাবরূপে প্রমাণ সিদ্ধ হইতে পারে না। বৌদ্ধমতে ঘটাদিভাব, যে স্বাভাবাভাবস্বরূপ হইতে পারে না—ইহা দেখাইবার জন্য—"ঘটো হি যাদৃক্……স্যাৎ।" অর্থাৎ ঘট যেরূপ স্বভাব, সেইভাবে তাহা প্রমাণের বিষয় হয়। যেইরূপ স্বভাব এইকথা বলায়, বৌদ্ধমতানুসারে ঘটরূপ অবয়বী বলিয়া কিছু নাই, কিন্তু কতকগুলি পরমাণুর সমষ্টি ঘট; সমস্ত বিশ্বই পৃথিবী,, জল, তেজঃ ও বায়ুর পরমাণুগুলির সমষ্টি—এইভাবে পরমাণুসমূহকে ঘটের স্বরূপ বলা হউক অথবা ন্যায়াদি মতানুসারে অবয়ব সমবেত অতিরিক্ত অবয়বীকে ঘটস্বরূপ বলা হউক না কেন, তাহা প্রমাণের বিষয় হইয়া থাকে—ইহাই প্রতিপাদিত হইয়াছে। মোট কথা ঘট প্রমাণের বিষয় হয়—ইহা বৌদ্ধেরও অভিমত। কিন্তু ঘট যেমন পারমার্থিক, সেইরূপ ঘটের অভাবও পারমার্থিক—ইহা বৌদ্ধ স্বীকার করেন না, তাঁহাদের মতে অভাব অলীক। যদি ঘটের অভাব পারমার্থিক হইত, তাহা হইলে—তাহা প্রমাণের দ্বারা সেইভাবে জ্ঞাপিত হইত। কিন্তু বৌদ্ধ অভাবকে পারমার্থিক স্বীকার করেন না। সেইজন্য ঘট ও তাহার অভাব পরস্পরের অভাবস্বরূপ—ইহা বৌদ্ধ বলিতে পারেন না—এই কথা—"ন চৈতদ্……ব্যতিরেকাসিদ্ধিঃ" গ্রন্থে বলা হইয়াছে। অর্থাৎ তোমরা [বৌদ্ধেরা] যখন অভাবকে পারমার্থিক স্বীকার কর না তখন ঘট স্বাভাবাভাবস্বরূপ এবং ঘটাভাবও স্বাভাবাভাবস্বরূপ ইহা তোমাদের মতে সিদ্ধ হয় না। কারণ ঘটাভাবাভাবটি অভাব বলিয়া বৌদ্ধমতে অলীক, ঘট সেই অলীকস্বরূপ হইতে পারে না। আবার—ঘটাভাব অলীক বলিয়া তাহা স্বাভাব= ঘটাভাবাভাব অর্থাৎ ঘট, তাহার অভাব বা বিরোধী—হইবে—ইহাও বৌদ্ধ বলিতে পারেন না। যেহেতু অভাব অলীক হওয়ায়, সে কাহারও বিরোধী হইতে পারে না। অলীকের বিরোধিত্ব অসম্ভব। সুতরাং ঘট ও ঘটাভাবকে যদি পরস্পরের অভাবরূপে বিরোধী বলিতে হয়, তাহা হইলে উভয়কেই প্রামাণিক—প্রমাণের বিষয় স্বীকার করিতে হইবে। প্রামাণিক হইলে তাহা পারমার্থিক হয়। পারমার্থিকের সঙ্গে পারমার্থিকেরই বিরোধ হয়, অলীকের সঙ্গে অলীকের বা পারমার্থিকের সঙ্গে অলীকের বিরোধ হয না। মূলে—"পরস্পরবিরহলক্ষণ-ব্যতিরেকসিদ্ধিঃ" শব্দটি আছে—তাহার অর্থ—পরস্পরের অভাবরূপ বিরোধের সিদ্ধি। ব্যতিরেক অর্থে—এস্থলে বিরোধ। অপ্রামাণিক হইলে যে বিরোধ হয় না—তাহাই—"অপ্রামাণিকত্বে তু……গতিঃ" গ্রন্থে বলিয়াছেন। অর্থাৎ ঘটাদির অভাব যদি অপ্রামাণিক হয় বা ঘট ও তাহার অভাব উভয়ই যদি অপ্রামাণিক হয় তাহা হইলে—তাহাদের পরস্পর বিরোধ হইতে পারে না। প্রামাণিক না হইলে ঘট এবং তাহার অভাবকে যেমন পরস্পরের অভাবরূপে নির্ধারণ করা যায় না—সেইরূপ শশশৃঙ্গ প্রামাণিক না হওয়ায়, তাহাতে ক্রমযৌগপদ্যের অভাবের বা সত্ত্বের অভাবেরও নিরূপণ করা যায় না—অর্থাৎ অপ্রামাণিক বিষয়ে কোন ব্যবহার হইতে পারে না—এই সিদ্ধান্তটি নৈয়ায়িক দেখাইবার জন্য বলিয়াছেন "শশবিষাণাদিষ্-পীয়মেব গতিঃ।" গতি—ব্যবস্থা, অপ্রামাণিক বিষয়ে ব্যবহারাভাবব্যবস্থা। অতএব অভাবকে অলীক বলিলে তাহারও ব্যবহারসাধন করা যাইবে না—ইহা নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥৮৬॥

ননু কাল্পনিকরূপসম্পত্তিরেবাস্ত্বনুমানাঙ্গম্। তন্ন, তস্যাঃ সর্বত্র সুলভত্বাৎ।

ননু পক্ষসপক্ষবিপক্ষাস্তাবদ্ বস্ত্ববস্তুভেদেন দ্বিরূপাঃ, তত্র যে কল্পনোপনীতাস্তত্র কাল্পনিকা এব পক্ষধর্মত্বান্বয়ব্যতিরেকাঃ, প্রমাণোপনীতেষু তু প্রামাণিকা এবেতি বিভাগঃ। তদিহ কাল্পনিকান্নিরগ্নের্যদ্যপি প্রমেয়ত্বাদের্ব্যাবৃত্তিঃ কাল্পনিকী সিদ্ধা, তথাপি প্রামাণিকাজ্জলহ্রদাদেঃ প্রামাণিক্যেবৈষিতব্যা, সা চ ন সিদ্ধেতি কুতঃ তস্য হেতুত্বম্। এবং প্রামাণিকে শব্দে পক্ষীকৃতে প্রামাণিক এব হেতুসদ্ভাবো বক্তব্যঃ, ন চাসৌ চাক্ষুষত্বস্যাস্তীতি সোঽপি কথং হেতুঃ। এবং কৃতকত্বস্যাপি বস্ত্বেকনিয়তস্য ধর্মস্য বাস্তব এবান্বয়ো বক্তব্যঃ, বস্তুনো বিপক্ষাচ্চ বাস্তব এব ব্যতিরেকঃ, ন চ তস্য তৌ স্তঃ, তৎ কথমসাবপি হেতুরিতি ॥৮৭॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] আচ্ছা ! কাল্পনিক রূপবত্তাই [সপক্ষ সত্ত্ব প্রভৃতি হেতুর পঞ্চরূপ, মতান্তরে তিনটি রূপ] অনুমানের অঙ্গ হউক। [উত্তর] না। তাহা ঠিক নয়। যেহেতু সেই কাল্পনিকরূপসম্পত্তি সর্বত্র সহজপ্রাপ্য। [পূর্বপক্ষ] পক্ষ, সপক্ষ এবং বিপক্ষ, বস্তু ও অবস্তুভেদে দুই প্রকার। সেই দুই প্রকারের মধ্যে যে পক্ষ প্রভৃতি কল্পনার দ্বারা উপস্থিত হয়, তাহাতে কাল্পনিক পক্ষধর্মতা, অন্বয় এবং ব্যতিরেক [কারণ], আর প্রমাণের দ্বারা উপস্থিত পক্ষাদিতে প্রামাণিক পক্ষধর্মতা প্রভৃতিই [কারণ], এইরূপ বিভাগ আছে। সুতরাং এখানে কাল্পনিক অগ্নিশূন্য হইতে যদিও প্রমেয়ত্ব প্রভৃতির কাল্পনিক ব্যাবৃত্তি [অসত্তা] সিদ্ধ আছে, তথাপি প্রামাণিক জলহ্রদাদি হইতে প্রামাণিক ব্যাবৃত্তিই স্বীকার করিতে হইবে, কিন্তু সেই প্রামাণিক ব্যাবৃত্তি সিদ্ধ নাই, সুতরাং কিরূপে তাহার [প্রমেয়ত্ব প্রভৃতির] হেতুত্ব হইবে। এইভাবে প্রামাণিক শব্দকে পক্ষ করিলে, তাহাতে প্রামাণিক হেতুর সত্তা বলিতে হইবে, সেই প্রামাণিক পক্ষে চাক্ষুষত্বের হেতু সত্তা নাই, অতএব সেই চাক্ষুষত্বও কিরূপে হেতু হইবে। এইরূপ বস্তুমাত্রের ধর্ম কৃতকত্বেরও বাস্তব অন্বয় [সপক্ষ সত্তা] বলিতে হইবে, এবং বাস্তব বিপক্ষ হইতে

বাস্তব ব্যতিরেক [অভাব] ই বলিতে হইবে। অথচ কৃতকত্বের সেই বাস্তব অন্বয় ও ব্যতিরেক নাই। সুতরাং ঐ কৃতকত্বও কিরূপে হেতু হইবে ॥৮৭॥

তাৎপর্য ঃ—বৌদ্ধ অর্থক্রিয়াকারিত্বরূপ সত্তা-হেতুদ্বারা বস্তুমাত্রের ক্ষণিকত্ব সাধন করেন। সত্তাতে ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি আছে, কি ভাবে আছে তাহা পূর্বে বৌদ্ধ দেখাইয়াছেন। সত্তাতে ক্ষণিকত্বের যেমন ব্যাপ্তি আছে, সেইরূপ উহাদের অভাবদ্বয়েরও ব্যাপ্তি আছে অর্থাৎ যাহা অক্ষণিক [স্থায়ী] তাহা অসৎ, যেমন শশশৃঙ্গাদি। এইভাবে স্থায়ী বস্তু কখনও সৎ হইতে পারে না—ইহাই প্রতিপাদন করা বৌদ্ধের অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—শশশৃঙ্গাদি অলীক, অপ্রামাণিক। অপ্রামাণিক অর্থে অসত্তা বা অক্ষণিকত্বের নিশ্চয় হইতে পারে না, অপ্রামাণিক অর্থে কোন ব্যবহারই হয় না। সুতরাং বৌদ্ধ যে স্থায়ী বস্তুকে অসৎ বলিবেন—অক্ষণিকে অসত্তাসাধন করিবেন, তাহার দৃষ্টান্ত পাওয়া যাইবে না, সুতরাং 'যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক' ইত্যাদিস্থলে অনুমানে সত্তাটি হেতু হইতে পারে না। কারণ যেহেতু অনুমিতির সাধক হয়—তাহাতে পাঁচটি রূপ থাকা আবশ্যক। ন্যায়মতে সদ্ধেতুর পাঁচটি রূপ হইতেছে,—পক্ষসত্ত্ব, সপক্ষসত্ত্ব, বিপক্ষাসত্ত্ব, অবাধিতত্বও অসৎপ্রতি-পক্ষিতত্ব। যেমন—বহ্নিমান্ ধূমাৎ ইত্যাদিস্থলে অনুমানে ধূম হেতুটি পর্বতরূপ পক্ষে আছে। সপক্ষ [যাহাতে অনুমিতির পূর্বে সাধ্যের নিশ্চয় থাকে তাহাকে সপক্ষ বলে] মহানসে ধূমের সত্তা আছে। বিপক্ষ [যাহাতে সাধ্যাভাবের নিশ্চয় থাকে তাহাকে বিপক্ষ বলে] জলহ্রদাদিতে ধূমের অসত্তা আছে। আর পর্বতে বহ্নির অভাব জ্ঞান না থাকায় ধূম হেতুতে অবাধিতত্ব আছে এবং পর্বত বহ্ন্যভাবব্যাপ্যবান্ এইরূপ জ্ঞান না হওয়ায় ধূমহেতুতে অসৎপ্রতিপক্ষিতত্ব আছে। বৌদ্ধমতে সদ্‌হেতুর তিনটি রূপ স্বীকার করা হয়—বিপক্ষাসত্ত্ব, পক্ষসত্ত্ব ও সপক্ষসত্ত্ব। অবাধিত্ব এবং অসৎপ্রতিপক্ষিতত্বকে তাঁহারা অনুমানের অঙ্গ বলেন না। তাহার কারণ বৌদ্ধ অনৈকান্ত [সব্যভিচার] অসিদ্ধ ও বিরুদ্ধ—এই তিন প্রকার হেত্বাভাস স্বীকার করেন। ইহার মধ্যে হেতুর বিপক্ষাসত্ত্বরূপের নিশ্চয়ের দ্বারা অনৈকান্ত-দোষের আশঙ্কা বারণ হইয়া যায়ঃ সাধ্যাভাবের অধিকরণে স্থিত হেতু অনৈকান্ত বা ব্যভিচারী হয়। বিপক্ষে অর্থাৎ সাধ্যাভাবের অধিকরণে হেতু অবৃত্ত (নাই) ইহা জানিলে হেতুটি আর সাধ্যাভাবের অধিকরণে স্থিত এই জ্ঞান [প্রমা] হইতে পারে না। সুতরাং হেতুর বিপক্ষাবৃত্তিত্বরূপের দ্বারা অনৈকান্তদোষ নিবারিত হয়। পক্ষে অবৃত্তহেতু অসিদ্ধ [স্বরূপাসিদ্ধ]। পক্ষে হেতু আছে এই জ্ঞান হইলে পক্ষে নাই—এই জ্ঞান হয় না। সুতরাং হেতুর পক্ষসত্ত্বরূপের দ্বারা অসিদ্ধিদোষ বারণ হয়। সাধ্যাসমানাধিকরণ হেতুটি বিরুদ্ধ অর্থাৎ সাধ্যের অধিকরণে হেতুর না থাকা হইতেছে বিরোধদোষ। সপক্ষে অর্থাৎ সাধ্যের অধিকরণে হেতুর বৃত্তিতা জ্ঞান হইলে সাধ্যাধিকরণে হেতুর অবৃত্তিতা জ্ঞান হইতে পারে না। অতএব হেতুর সপক্ষবৃত্তিরূপদ্বারা হেতুর বিরোধদোষ নিবারিত হয়। এইভাবে

মোটামুটি তাঁহারা সদ্ধেতুর তিনটিরূপ যথাক্রমে বিপক্ষাসত্ত্ব, পক্ষসত্ত্ব এবং সপক্ষসত্ত্ব স্বীকার করেন। এখন যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক, ইত্যাদি স্থলের অনুমানে বৌদ্ধমতে সত্তাটি হেতু আর ক্ষণিকত্বটি সাধ্য। এই সত্ত্ব হেতুর দ্বারা ক্ষণিকত্বসাধন করিতে হইলে বৌদ্ধকে সত্ত্বহেতুতে পূর্বোক্ত তিনটি রূপ দেখাইতে হইবে। প্রথমে বিপক্ষাসত্ত্ব। উক্ত অনুমানে বিপক্ষ হইতেছে অক্ষণিক শশশৃঙ্গ। কারণ বৌদ্ধমতে বস্তুমাত্রই যখন ক্ষণিক তখন অবস্তু ছাড়া আর কেহ অক্ষণিক হইতে পারে না। এখন সেই অক্ষণিক শশশৃঙ্গে সত্ত্বহেতুটি নাই— ইহা দেখাইতে পারিলে তবে বৌদ্ধের সত্ত্বহেতুতে বিপক্ষাসত্ত্বরূপ সিদ্ধ হইবে। কিন্তু নৈয়ায়িক যুক্তিদ্বারা দেখাইয়াছেন শশশৃঙ্গাদি অপ্রামাণিক বলিয়া তাহাতে সত্তার অভাব বা অর্থক্রিয়াকারিত্বের অভাব বা অর্থক্রিয়াকারিত্বের ব্যাপক যে ক্রমযৌগপদ্য, তাহার অভাব জানা যাইতে পারে না। পক্ষসত্তা এবং সপক্ষসত্তা সত্ত্বহেতুতে কোনরূপে বৌদ্ধ প্রতিপাদন করিতে পারিলেও বিপক্ষাবৃত্তিত্বরূপ প্রতিপাদন করিতে পারেন না। সুতরাং তিনটি রূপের একটি রূপ না থাকিলেও হেতুটি দুষ্ট হইবে। তাহা দ্বারা আর প্রকৃত ক্ষণিকত্বসাধ্যের অনুমান করা যাইবে না। এই পর্যন্ত অভিপ্রায়ে নৈয়ায়িকের পূর্বোক্ত খণ্ডনযুক্তি পর্যবসিত হইয়াছে।

এখন বৌদ্ধ তাঁহার সত্ত্বহেতুটিতে উক্তরূপত্রয় প্রতিপাদন করিবার জন্য বলিতেছেন— "ননু কাল্পনিকরূপসম্পত্তিরেবাস্ত্বনুমানাঙ্গম্।" অর্থাৎ বাস্তবরূপত্রয়সম্পত্তি সত্ত্বহেতুতে না থাকুক, তথাপি কাল্পনিক রূপসম্পত্তিদ্বারা অনুমান হইবে। কাল্পনিক রূপসম্পত্তিই অনুমানের অঙ্গ হউক। অক্ষণিক বিপক্ষ হইতে সত্ত্বহেতুর প্রামাণিক ব্যাবৃত্তি [বৃত্তিত্বাভাব] সিদ্ধ না হউক। তথাপি কাল্পনিক অক্ষণিক শশশৃঙ্গে সত্তাহেতু নাই—ইহা কল্পনা [বিকল্পাত্মক-জ্ঞান] করিব। কল্পনাদ্বারা বিপক্ষাবৃত্তিত্ব সিদ্ধ হইয়া যাইবে। এইভাবে পক্ষসত্ত্ব এবং সপক্ষসত্ত্বকেও যেখানে বাস্তব পাওয়া যাইবে না, সেখানে কাল্পনিক স্বীকার করিব অথবা এই সত্ত্বহেতুতেও কাল্পনিক পক্ষসত্ত্ব এবং সপক্ষসত্ত্ব ধরিয়া অনুমান করিব।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তন্ন। তস্যাঃ সর্বত্র সুলভত্বাৎ।" অর্থাৎ তোমরা [বৌদ্ধেরা] কাল্পনিকরূপদ্বারা অনুমান করিতে পার না। কারণ কাল্পনিকরূপ-সম্পত্তিদ্বারা অনুমান করিলে, সেই কাল্পনিকরূপসম্পত্তি সর্বত্র—সদ্ধেতু এবং অসদ্ধেতুতে সর্বত্র পাওয়া যাইবে। তাহার ফলে অসদ্ধেতুদ্বারা অনুমান করিতে সকলে প্রবৃত্ত হইবে। তাহাতে অনেক অনিষ্টের আপত্তি হইবে। অনৈকান্ত হেতুতেও কাল্পনিক বিপক্ষাবৃত্তিত্ব, অসিদ্ধ হেতুতে কাল্পনিক পক্ষসত্ত্ব, বিরুদ্ধ হেতুতে কাল্পনিক সপক্ষসত্ত্ব পাওয়া যাইবে। তাহাতে তোমরা [বৌদ্ধেরা] যে ব্যভিচার, অসিদ্ধি এবং বিরোধকে হেত্বাভাস বলিয়া তাহাদের অনুমানাঙ্গত্ব খণ্ডন কর, তাহা আর করিতে পারিবে না। তাহা হইলে 'পর্বত বহ্নিমান্ প্রমেয়ত্বহেতুক যেমন মহানস', এইভাবে প্রমেয়ত্বহেতুদ্বারা বহ্নির অনুমান, 'শব্দ অনিত্য চাক্ষুষত্বহেতুক যেমন ঘট', এই চাক্ষুষত্বহেতুদ্বারা শব্দের অনিত্যত্বানুমান, এবং 'শব্দ নিত্য

কৃতকত্ব [ক্রিয়াদ্বারা নিষ্পন্নত্ব] হেতুক'—এই কৃতকত্ব হেতুদ্বারা শব্দের নিত্যত্বানুমান হইয়া যাইবে। এইভাবে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর দোষ প্রদান করিলে, বৌদ্ধ তাহা পরিহার করিবার জন্য বলিতেছেন—"ননু পক্ষসপক্ষবিপক্ষ······হেতুরিতি"। অর্থাৎ বৌদ্ধ বলিতেছেন দেখ! পক্ষ, সপক্ষ এবং বিপক্ষ দুই প্রকার। এক বাস্তব পক্ষ, সপক্ষ বিপক্ষ। আর এক অবাস্তব পক্ষ, সপক্ষ, বিপক্ষ। উহাদের মধ্যে যে পক্ষ, সপক্ষ, বিপক্ষ অবাস্তব—অর্থাৎ কল্পনা-মাত্রের দ্বারা জ্ঞাত, সেইগুলিতে পক্ষধর্ম অর্থাৎ পক্ষসত্ত্ব, অন্বয়—সপক্ষসত্ত্ব, ব্যতিরেক—বিপক্ষা-বৃত্তিত্ব—এইরূপগুলিও কাল্পনিক। আর বাস্তব বা প্রমাণসিদ্ধ পক্ষ, সপক্ষ ও বিপক্ষ স্থলে—পক্ষসত্ত্ব, সপক্ষসত্ত্ব এবং বিপক্ষাসত্ত্ব রূপগুলি প্রামাণিকই হইয়া থাকে, এইভাবে বাস্তব ও অবাস্তবের বিভাগ আছে। সুতরাং তোমরা [নৈয়ায়িকেরা] যে প্রথমে "পর্বত বহ্নিমান প্রমেয়ত্বহেতুক" ইত্যাদি রূপে প্রমেয়ত্বকে হেতু বলিয়াছ, সেই প্রমেয়ত্বহেতুটি বহ্নিশূন্য কাল্পনিক কোন দেশরূপ বিপক্ষ [যেমন—স্বর্ণপর্বত] হইতে কাল্পনিকভাবে ব্যাবৃত্তি [অবৃত্তি] যুক্ত হইলেও প্রমাণসিদ্ধ জলহ্রদাদি বিপক্ষ হইতে প্রমাণসিদ্ধ ব্যাবৃত্তি [অবৃত্তি] বিশিষ্ট—ইহা দেখাইতে হইবে। যেহেতু এখানে পর্বত, বহ্নি, প্রমেয়ত্ব এবং সপক্ষ মহানস, বিপক্ষ জল হ্রদ—এইগুলি প্রামাণিক। কিন্তু জল হ্রদাদি বাস্তব বিপক্ষে প্রমেয়ত্বহেতু বাস্তবিক নাই—ইহা তো সিদ্ধ হয় নাই। সুতরাং বাস্তব বিপক্ষাবৃত্তিত্ব না থাকায় কি করিয়া প্রমেয়ত্বটি বহ্নির সাধনে হেতু হইবে। এইভাবে—'শব্দ অনিত্য চাক্ষুষত্বহেতুক' এই দ্বিতীয় অনুমানস্থলে বাস্তব অর্থাৎ প্রমাণসিদ্ধ শব্দকে পক্ষ করিলে তাহাতে প্রমাণ সিদ্ধ হেতুসত্তা দেখাইতে হইবে। কিন্তু চাক্ষুষত্ব ধর্মটি তো বাস্তবিক শব্দে বাস্তবিক বৃত্তি নয়। সুতরাং দ্বিতীয় প্রয়োগে বাস্তব পক্ষসত্ত্বসিদ্ধ না হওয়ায়—কিরূপে ঐ চাক্ষুষত্বটি শব্দের অনিত্যত্বানুমানে হেতু হইবে। এইভাবে তৃতীয়ানুমান প্রয়োগে যে কৃতকত্বকে হেতু বলিয়াছ, সেই কৃতকত্বটি বস্তুর ধর্ম অবস্তুর ধর্ম নয়। কৃতক মানে যাহা ক্রিয়া দ্বারা নিষ্পন্ন হয়। তদ্‌বৃত্তি ধর্ম কৃতকত্ব। এই কৃতকত্বটি যখন বস্তুমাত্রের ধর্ম তখন, উহাতে অন্বয় অর্থাৎ সপক্ষ সত্তাটি বাস্তব এবং ব্যতিরেক অর্থাৎ বিপক্ষাবৃত্তিত্বটিও বাস্তব দেখাইতে হইবে। কিন্তু তোমাদের [নৈয়ায়িকের] মতে বাস্তবিক নিত্য যে আত্মা প্রভৃতি সপক্ষ, তাহাতে তো কৃতকত্ব বাস্তবিক থাকে না এবং বাস্তবিক বিপক্ষ যে অনিত্য ঘটাদি তাহাতে তো কৃতকত্বের বাস্তবিক অবৃত্তিত্ব নাই। সুতরাং কৃতকত্বটি কিরূপে নিত্যত্বানুমানে হেতু হইবে। হেতুর রূপত্রয় সর্বত্র কাল্পনিক স্বীকার করিলে উক্ত দোষ হইত, কিন্তু হেতুর রূপত্রয় কাল্পনিকও আছে আবার বাস্তবিকও আছে, তাহার বিভাগ পূর্বেই বলা হইয়াছে। এইভাবে ব্যবস্থা থাকায় আমাদের উপর তোমাদের [নৈয়ায়িকের] আপাদিত দোষ প্রদান অযৌক্তিক—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য ॥৮৭॥

প্রলপিতমেতৎ। ন হি নিয়ামকমন্তরেণ সম্পদং প্রতি কল্পনা ত্বরতে, বিপদং প্রতি তু বিলম্বত ইতি শক্যং বক্তুম্।

তথা, চ নিরগ্নিকমপি কূর্মরোম সধূমমিতি কল্পনামাত্রেণ বিপক্ষবৃত্তিত্বাৎ ধূমোঽপি নাগ্নিং গময়েৎ। বাস্তব্যাং রূপসম্পত্তৌ কিমনেন কাল্পনিকেন দোষেণেতি চেৎ, তর্হি বাস্তব্যামসম্পত্তৌ কিং কাল্পনিক্যা তয়েতি সমানম্। বিরোধাবিরোধৌ বিশেষ ইতি চেৎ, কুত এষঃ। উভয়োরেকত্র বস্তুবত্ত্বাৎ, অন্যত্রাবস্তুত্বাৎ ইতি চেৎ, তৎ কিং কাল্পনিকোঽপি ধূমো বস্তুভূতো যেন কূর্মরোম্নস্তেন সহ বিরোধঃ স্যাৎ। ক্বচিদ্‌বস্তুভূত ইতি চেৎ, নির্ধূমত্বমপি ক্বচিদ্ বস্তুভূতমিতি তেনাপি বিরোধ এব। তস্মাদ্ যথা কাল্পনিকী বিপত্তির্ন দোষায়, তথা কাল্পনিকী সম্পত্তিরপি ন গুণায়েতি ব্যতিরেকভঙ্গঃ ॥৮৮॥

অনুবাদ :—[কাল্পনিকরূপ ও বাস্তবরূপদ্বারা দোষপ্রদান] প্রলাপবাক্য। কোন নিয়ামক ব্যতীত অলীক পদার্থে সত্ত্ব ক্ষণিকত্বের অভাবসিদ্ধিরূপ সম্পদ বিষয়ে তাড়াতাড়ি কল্পনা হয়, আর সদ্ধেতুকে অসদ্ধেতু বলিয়া আপত্তি করা রূপ বিপদে কল্পনার বিলম্ব হয়—ইহা বলা যায় না। সুতরাং কল্পনার নিয়ামক স্বীকার না করিলে অগ্নিশূন্য কূর্মরোমও ধূমবান্ এইরূপ কল্পনামাত্রের সাহায্যে ধূমহেতুটি বিপক্ষবৃত্তি হওয়ায় অগ্নি-অনুমানের সাধক হইবে না। [পূর্বপক্ষ] বাস্তব [ধূম-হেতুর] রূপবত্তা থাকায়, এই কাল্পনিক দোষ দেখাইবার প্রয়োজন কি ? [উত্তর] তাহা হইলে [সত্ত্বহেতুর] বাস্তব রূপসম্পত্তি না থাকায় কাল্পনিক রূপসম্পত্তি দেখাইবার প্রয়োজন কি ? এইভাবে উভয়পক্ষে সমান দোষ আছে। [পূর্বপক্ষ] বিরোধ এবং অবিরোধ রূপ বিশেষ [একস্থলে কল্পনা অন্যত্র অকল্পনায় বিশেষ] আছে। [উত্তরবাদীর প্রশ্ন] কিহেতু বিরোধ এবং অবিরোধরূপ বিশেষ ? [পূর্বপক্ষ] একস্থলে [ধূমের দ্বারা অগ্নির সাধনে] উভয়ের [ধূম এবং কূর্মরোমাদি] মধ্যে একটি বস্তু এবং আর একটি অবস্তু। অন্যত্র [ক্রমাদিরাহিত্য দ্বারা অসত্ত্ব সাধনে] উভয়ই [পক্ষ এবং হেতু বা সপক্ষ, হেতু] অবস্তু বলিয়া বিশেষ। [উত্তর পক্ষ] তাহা হইলে কাল্পনিক ধূম কি বাস্তব, যাহাতে তাহার সহিত কূর্মরোমের বিরোধ হইবে। [পূর্বপক্ষ] কোনস্থলে [ধূম] বাস্তব আছে। [উত্তর] ধূমা-ভাবও কোনস্থলে বাস্তব বলিয়া সেই কাল্পনিকের সহিত বিরোধ হইবেই। সুতরাং কাল্পনিক বিপত্তি [সদ্ধেতুতে অসদ্ধেতুত্বারোপ অথবা রূপবত্তার অভাব প্রদর্শন]

যেমন দোষের হেতু নয়, সেইরূপ কাল্পনিক রূপ সম্পাদন [হেতুর রূপবত্তা প্রদর্শন] ও গুণের নিমিত্ত নয়, এই হেতু ক্রমাদির অভাবের দ্বারা স্থির বস্তুতে সত্তার অভাব সাধন এবং শশশৃঙ্গে ক্ষণিকত্বসাধক সত্তার অভাব প্রদর্শনের ভঙ্গ অর্থাৎ খণ্ডন হইয়া গেল ॥৮৮॥

তাৎপর্য ঃ—"পর্বতো বহ্নিমান্ প্রমেয়ত্বাৎ" ইত্যাদি স্থলে প্রমেয়ত্ব প্রভৃতির হেতুত্ব নাই বলিয়া বৌদ্ধ যে যুক্তি দেখাইলেন—নৈয়ায়িক তাহা যুক্তিযুক্ত নয়, ইহা দেখাইবার জন্য—"প্রলপিতমেতৎ" ইত্যাদি বলিতেছেন। বৌদ্ধের উক্ত বাক্য প্রলাপ অর্থাৎ নিরর্থক, অযৌক্তিক। কেন অযৌক্তিক তাহাই "ন হি নিয়ামকম্‌······নাগ্নিং গময়েৎ।"—বাক্যে বলিয়াছেন। বৌদ্ধ তাহার নিজের সত্তা হেতুতে কাল্পনিক বিপক্ষাবৃত্তিত্ব প্রভৃতি রূপসম্পত্তি দেখাইয়াছেন। অথচ তুল্য যুক্তিতে নৈয়ায়িক যখন "পর্বতো বহ্নিমান্ প্রমেয়ত্বাৎ" ইত্যাদি স্থলেও হেতুতে কাল্পনিক রূপ সম্পত্তি আছে, ইহা দেখাইলেন, তখন বৌদ্ধ প্রমেয়ত্ব প্রভৃতি হেতুতে বাস্তব রূপ সম্পত্তি নাই, বাস্তব রূপ সম্পত্তির অভাবরূপ বিপদ [বিপত্তি] দেখাইলেন। নৈয়ায়িক বলিতেছেন—ইহার নিয়ামক [ব্যবস্থাপক] কি? যাহাতে সম্পত্তির [হেতুর রূপত্রয়বত্তা] প্রতি কল্পনা স্বীকার করা হইবে অথচ বিপদের প্রতি কল্পনা পরিত্যজ্য হইবে। হেতুর রূপাভাবাত্মক বিপদে কল্পনা অস্বীকার্য কেন? কাল্পনিক রূপ সম্পত্তি যেমন সাধ্যের অনুমাপক, সেইরূপ হেতুর কাল্পনিক রূপাভাব রূপ বিপত্তি ও অননুমাপক হইবে, সর্বত্র একরূপ প্রক্রিয়া স্বীকার করাই উচিত। সুতরাং "বহ্নিমান্ ধূমাৎ" ইত্যাদি স্থলে অগ্নিশূন্য কূর্মরোমে ধূম কাল্পনিকভাবে আছে—ইহা বলা যাইতে পারে বলিয়া ধূম হেতুটি কল্পনামাত্রে বিপক্ষবৃত্তিত্ব রূপ বিপদ্‌যুক্ত হওয়ায় অগ্নির অনুমান করিতে পারিবে না। নৈয়ায়িকের এই কথার উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"বাস্তব্যাম্‌ ····দোষেণেতি চেৎ।" অর্থাৎ ধূম হেতুতে বাস্তব তিনটি রূপ [বিপক্ষাবৃত্তি, পক্ষবৃত্তিত্ব, সপক্ষবৃত্তিত্ব] যখন আছে তখন কাল্পনিক বিপক্ষবৃত্তিত্বরূপ দোষ দেখাইবার আবশ্যকতা কি? বাস্তব গুণ থাকিলে কেহ কল্পনা করিয়া দোষ দেখায় না। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—দেখ, তোমাদের [বৌদ্ধদের] "যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকম্" ইত্যাদি স্থলে সত্ত্বহেতুতে বাস্তব বিপক্ষাবৃত্তিত্ব নাই, কারণ বিপক্ষ অক্ষণিক শশশৃঙ্গাদিতে সত্তার বাস্তব অবৃত্তিত্ব সিদ্ধ হয় না, যেহেতু অপ্রামাণিক শশশৃঙ্গাদিতে কোন পদার্থ আছে ইহা যেমন জানা যায় না, সেইরূপ কোন পদার্থ নাই—ইহাও নিশ্চয় করা যায় না। অতএব অক্ষণিকরূপ বিপক্ষে সত্তার অবৃত্তিত্বরূপ সম্পত্তির অভাব [বিপত্তি] বাস্তব থাকায়, তোমরা কাল্পনিক বিপক্ষাবৃত্তিত্ব রূপ সম্পত্তি প্রদর্শন করিয়াছ কেন? বাস্তব দোষ [অসম্পত্তি বা বিপত্তি] থাকিলে কাল্পনিক গুণ অন্বেষণ বৃথা। সুতরাং আমাদের পক্ষে তুমি যেরূপ দোষ দিয়াছ, তোমার নিজের পক্ষেও সেইরূপ তুল্য দোষ আছে। যেখানে উভয়ের দোষ তুল্য এবং তাহার খণ্ডন রীতিও তুল্য সেখানে, একজন আর একজনের উপর দোষারোপ করিতে পারে না। "যশ্চোভয়োঃ সমো দোষঃ পরিহারোঽপি তাদৃশঃ। নৈকস্তত্রানুযোক্তব্যস্তাদৃগর্থবিচারণে।" [শুক্লযজুর্বেদসংহিতার-

মহীধরভাষ্যে উদ্ধৃত] ইহার উপর বৌদ্ধ বলিতেছেন—"বিরোধাবিরোধৌ বিশেষ ইতি চেৎ।" অর্থাৎ একস্থলে বাস্তব রূপ এবং অপরস্থলে যে কাল্পনিক রূপ গ্রহণ করা হয়, তাহার প্রতি বিশেষ আছে, সেই বিশেষ হইতেছে, বিরোধ এবং অবিরোধ। বাস্তব পক্ষাদিস্থলে কাল্পনিক রূপ গ্রহণ করিলে বিরোধ হয়—এইজন্য বাস্তব সম্পত্তি গ্রহণীয়। আর কাল্পনিক পক্ষাদিস্থলে কাল্পনিক সম্পত্তি গ্রহণ করিলে বিরোধ হয় না—এইজন্য সেরূপস্থলে কাল্পনিক সম্পত্তি গ্রাহ্য—এই বিশেষ আছে। নৈয়ায়িক—"কুত এবং" বলিয়া ঐ বিরোধাবিরোধরূপ বিশেষ কিরূপে সিদ্ধ হয় তাহা জিজ্ঞাসা করিতেছেন। ইহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন "উভয়োরেকত্র বস্তু-বস্তুত্বাদন্যত্রাবস্তুত্বাদিতি চেৎ।" কোনস্থলে উভয়ের মধ্যে একটি বস্তু, অপরটি অবস্তু, অন্যত্র উভয়ই অবস্তু। এখানে 'একত্র'—(ইহার অর্থ) ধূমাদিহেতু দ্বারা বহ্ন্যাদির অনুমানে। উভয়োঃ=ধূম এবং শশশৃঙ্গের। বস্তুবস্তুত্বাৎ=ধূমটি বস্তু আর শশশৃঙ্গাদি অবস্তু। অন্যত্র—ক্রমযৌগপদ্যাভাবের দ্বারা অসত্ত্বানুমানে বা সত্ত্বহেতু দ্বারা ক্ষণিকত্বানুমানে। উভয়োঃ—প্রথমানুমানে পক্ষ স্থির পদার্থ এবং হেতু ক্রমযৌগপদ্যাভাবরূপহেতু বা হেতু ক্রমযৌগপদ্যাভাব এবং সপক্ষ শশশৃঙ্গ=এই উভয়, দ্বিতীয়ানুমানে=বিপক্ষ শশশৃঙ্গ এবং হেতুর অভাব=এই উভয়। অবস্তুত্বাৎ=অবস্তু বলিয়া। নৈয়ায়িক, অগ্নিশূন্য কূর্মরোমাত্মক বিপক্ষে ধূম কাল্পনিকভাবে আছে বলিয়া ধূমহেতুটি বিপক্ষবৃত্তি হইয়া যাওয়ায় অগ্নির অনুমাপক না হউক—ইহা আশঙ্কা করিয়াছিলেন। সেই জন্য বৌদ্ধ বলিয়াছেন—ধূমহেতু দ্বারা বহ্ন্যনুমানস্থলে ধূমহেতুকে কূর্ম-রোমাদি বিপক্ষবৃত্তি বলিতে পার না, কারণ—বিরোধ আছে। ধূম বাস্তব বস্তু আর কূর্মারোম বা শশশৃঙ্গ অবস্তু। অবস্তুর সহিত বস্তুর বিরোধ আছে। এইজন্য বাস্তবস্থলে কাল্পনিক সম্পত্তি বা বিপত্তি গ্রহণ করা যাইবে না কিন্তু বাস্তব সম্পত্তি বা বিপত্তি গ্রহণ করিতে হইবে। ধূমহেতুতে বাস্তব বিপক্ষবৃত্তিত্ব নাই। আর আমাদের [বৌদ্ধের] সত্তাহেতু দ্বারা ক্ষণিকত্বানু-মানে—বিপক্ষ শশশৃঙ্গও অবস্তু এবং সত্তাহেতুর অভাব অসত্ত্ব উহাও অবস্তু। অবস্তুর সহিত অবস্তুর বিরোধ নাই বলিয়া এখানে কাল্পনিক সম্পত্তি বা বিপত্তি গ্রহণ করিলে কোন ক্ষতি নাই। এইভাবে ক্রমযৌগপদ্যাভাবরূপহেতু দ্বারা অসত্তাসাধনে—পক্ষ [স্থায়ী] হেতু বা সপক্ষ [শশশৃঙ্গাদি] হেতু উভয়ই অবস্তু বলিয়া কাল্পনিকরূপ গ্রহণ করা হয়। এইভাবে বিশেষ আছে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তৎ কিং······বিরোধঃ স্যাৎ।" কাল্পনিক ধূম কি বস্তু যাহাতে কূর্মরোমের সহিত বিরোধ হইবে। অর্থাৎ বাস্তব ধূমের সহিত কূর্মারোমের বিরোধ না হয় হউক, কাল্পনিক ধূমের সহিত বিরোধ হইবে কেন। উভয়ই অবস্তু। ইহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"ক্বচিদ্ বস্তুভূতঃ ইতি চেৎ।" অর্থাৎ ধূম কোন স্থলে কাল্পনিক হইলেও কোনস্থলে বাস্তব আছে। সেই বাস্তব ধূমের সহিত অবাস্তব কূর্মরোমের বিরোধ হইবে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"নির্ধূমত্বমপি······ব্যতিরেকভঙ্গঃ।" অর্থাৎ ধূম যেমন কোনস্থলে বাস্তব সেইরূপ ধূমাভাবও কোনস্থলে বাস্তব; অতএব সেই বাস্তব ধূমাভাবের সহিত অবাস্তব কূর্মরোমাদির বিরোধ হইবে। তাহা হইলে বহ্নিশূন্য কূর্মরোমরূপ যে বিপক্ষ,

তাহার সহিত বাস্তব ধূমাভাবের বিরোধ হওয়ায়, বিপক্ষে ধূমহেতুর অবৃত্তিত্ব সিদ্ধ না হওয়ায় বিপক্ষবৃত্তিত্ব সিদ্ধ হইয়া যাইবে, তাহার ফলে ধূমহেতু আর বহ্ন্যনুমাপক হইবে না—এই পূর্বোক্ত দোষ থাকিয়া গেল। ইহাতে যদি বৌদ্ধ বলেন—দেখ, বস্তুর সহিত অবস্তুর সম্বন্ধ বিরুদ্ধ, অবস্তুর সহিত অবস্তুর সম্বন্ধ বিরুদ্ধ নয়। সুতরাং ধূম বস্তু, তাহার কূর্মরোমে সম্বন্ধ বিরুদ্ধ। সুতরাং কাল্পনিক কূর্মরোম প্রভৃতিতে বাস্তব ধূমের সম্বন্ধ বিরুদ্ধ বলিয়া, ধূমহেতুটি কাল্পনিক বিপক্ষে বৃত্তি হইতে পারে না। অতএব ধূমহেতুর বিপক্ষবৃত্তিত্ব কোথায়। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন দেখ—বস্তু ও অবস্তুর সম্বন্ধ বিরুদ্ধ, অবস্তুদ্বয়ের সম্বন্ধ বিরুদ্ধ নয়—এই বিষয়ে প্রমাণ কি? কোন প্রমাণ নাই। আমরা [নৈয়ায়িক] বলিতে পারি অবস্তুদ্বয়ের সম্বন্ধ বিরুদ্ধ, বস্তু ও অবস্তুর সম্বন্ধ বিরুদ্ধ নয়। প্রমাণ ব্যতিরেকে যদি কল্পনামাত্রের দ্বারা বস্তু ও অবস্তুর বিরোধ বল, কল্পনামাত্রের দ্বারা উহার বিপরীত কল্পনা কেন করা যাইবে না। জল-হ্রদ প্রভৃতি বাস্তব বিপক্ষে ও বাস্তব ধূমের কল্পনা করিয়া ধূমহেতুতে বিপক্ষবৃত্তিত্ব থাকিয়া যাইবে। সুতরাং কাল্পনিক রূপাভাব [হেতুতে রূপাভাব] যেমন দোষের নয়, সেইরূপ কাল্পনিক রূপবত্তা [হেতুতে রূপত্রয়বত্তা] ও গুণের নয়; অর্থাৎ বাস্তব পক্ষসত্তা প্রভৃতি হেতুর রূপকে অনুমানের প্রয়োজক এবং বাস্তব রূপাভাবকে অনুমানের বিরোধী বলিতে হইবে। নতুবা কোন স্থলে বাস্তব পক্ষসত্তাদি অনুমানের প্রয়োজক, আবার কোন স্থলে কল্পিত পক্ষ-সত্তাদি প্রয়োজক বলিলে নিয়ামকাভাবে পূর্বোক্ত রূপে অব্যবস্থা হইবে, তা ছাড়া গৌরব দোষও হইবে। অতএব ক্রমযৌগপদ্যাভাবদ্বারা তোমরা যে স্থায়ী বস্তুতে সত্তার ব্যতিরেক অর্থাৎ অভাব সাধন করিতে প্রয়াসী হইয়াছিলে এবং সত্তাহেতুদ্বারা ক্ষণিকত্বানুমানে শশশৃঙ্গে সত্তার ব্যতিরেক সাধনে উদ্যোগী হইয়াছিলে সেই ব্যতিরেকের ভঙ্গ অর্থাৎ নিরাকরণ হইল। এখানে 'ব্যতিরেকয়োঃ ভঙ্গঃ'—এইরূপ সমাস করিয়া দুইটি ব্যতিরেকের খণ্ডনরূপ অর্থ দীধিতিকারের অভিমত ॥৮৮॥

অস্তু তর্হি ধ্রুবভাবিত্বেন বিনাশস্যাহেতুকত্বসিদ্ধেঃ ক্ষণ-ভঙ্গঃ। ন। বিকল্পানুপপত্তেঃ। তদ্ধি তাদাত্ম্যং বা, নিরুপাখ্যত্বং বা, তৎকার্যত্বং বা, ব্যাপকত্বং বা অভাবত্বমেব বেতি। ন পূর্বঃ, নিষেধ্যনিষেধয়োরেকত্বানুপপত্তেঃ। উপপত্তৌ বা বিশ্বস্য বৈশ্ব-রূপ্যানুপপত্তেঃ ॥৮৯॥

অনুবাদঃ—[পূর্বপক্ষ] (উৎপত্তিমান্ বস্তুর) বিনাশ অবশ্যম্ভাবী বলিয়া, বিনাশ অহেতুক ইহা সিদ্ধ হওয়ায় (বস্তুমাত্রের) ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হউক্। [উত্তর] না। বিনাশের ধ্রুবভাবিত্বের উপর যে বিকল্প করা হইবে, তাহাতে তোমাদের [বৌদ্ধদের] পক্ষের অনুপপত্তি হইবে। সেই ভাববস্তুর বিনাশের ধ্রুবভাবি-

[অবশ্যম্ভাবিত্ব-] টি কি (প্রতিযোগীর) তাদাত্ম্য [অভেদ] (১) ? কিম্বা অলীকত্ব (২) ? অথবা প্রতিযোগিজন্যত্ব (৩) ? কিম্বা প্রতিযোগিব্যাপকত্ব (৪) ? অথবা অভাবত্ব [অর্থাৎ অহেতুকত্ব] (৫) ? ইহাদের মধ্যে প্রথম পক্ষ ঠিক নয়, কারণ নিষেধ্য ও নিষেধের [ভাব ও অভাবের] একত্ব অনুপপন্ন। ভাব ও অভাবের একত্ব উপপন্ন হইলে জগতের বৈচিত্র্যের অনুপপত্তি হইয়া যায় ॥৮৯॥

তাৎপর্য ঃ—"যাহা সৎ তাহা ক্ষণিক" সত্তাতে ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তির কথা বৌদ্ধ পূর্বে যে ভাবে দেখাইয়াছিলেন—নৈয়ায়িক, বিস্তৃতভাবে তাহার খণ্ডন করিয়া আসিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ অন্য ভাবে উক্ত ব্যাপ্তিসাধন করিবার জন্য বলিতেছেন "অস্তু তর্হি······ক্ষণভঙ্গঃ"। বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই যে উৎপত্তিমান্ বস্তুর বিনাশ অবশ্যম্ভাবী। ধ্রুবভাবী শব্দের অর্থ ধ্রুব অবশ্য ভাব আছে যাহার, তাহা ধ্রুবভাবী অর্থাৎ অবশ্যম্ভাবী। এই যে উৎপত্তিমান্ সৎ বস্তুর বিনাশ অবশ্যম্ভাবী ইহা সকলেই স্বীকার করেন। নৈয়ায়িকও স্বীকার করেন। এখন যাহা যাহার অবশ্যম্ভাবী, তাহা অন্য কারণকে অপেক্ষা করিতে পারে না। যেমন দৃষ্টান্ত হিসাবে বলা যাইতে পারে যে—বীজক্ষণের উত্তরক্ষণ; বৌদ্ধমতে বস্তুকে ক্ষণ বলিয়া ব্যবহার করা হয়, বীজরূপবস্তুকে বীজক্ষণ বলা হইয়াছে, সেই বীজক্ষণ অর্থাৎ ক্ষণিক বীজের উত্তরক্ষণ অর্থাৎ ক্ষণিক পরবর্তী বীজ, পূর্বক্ষণবর্তী বীজের পরবর্তী বীজটি, পূর্ববীজের উৎপত্তির পরক্ষণেই উৎপন্ন হয় বলিয়া, পূর্ববীজক্ষণ ছাড়া অন্য কারণকে অপেক্ষা করে না। বৌদ্ধমতে বীজাদি বস্তু একক্ষণমাত্র থাকে, একবীজের পরক্ষণে আর এক বীজ উৎপন্ন হয়, সেই পরক্ষণবর্তী বীজ পূর্ব বীজ ছাড়া অন্য কারণকে অপেক্ষা করে না। ফলত উত্তর বীজক্ষণ অর্থাৎ উত্তর বীজ অহেতুক। ন্যায়মতে দৃষ্টান্তরূপে বলা হয় কর্মের [ক্রিয়ার] পরক্ষণে দ্রব্যদ্বয়ের বিভাগ। ক্রিয়া উৎপন্ন হইলেই পরক্ষণে বিভাগ উৎপন্ন হইবেই। বিভাগের জন্য অন্য কোন কারণের অপেক্ষা নাই। ফলত বিভাগটি অহেতুক। এইভাবে বস্তু উৎপন্ন হইলেই তাহার বিনাশ যখন অবশ্যম্ভাবী তখন বস্তুর বিনাশ বস্তুর উৎপত্তি ছাড়া অন্য কোন কারণকে অপেক্ষা করিবে না। তাহা হইলে বস্তুর উৎপত্তির পরক্ষণেই বস্তুর বিনাশ হইবে। কারণ বিনাশ যখন অন্য কারণকে অপেক্ষা করে না তখন বস্তুর উৎপত্তির পরক্ষণেই কেন উৎপন্ন হইবে না। যাহা অন্য কারণকে অপেক্ষা করে না, তাহা উৎপন্ন হইতে বিলম্ব করে না। তাহা হইলে সৎ বস্তুর বিনাশ সৎ বস্তুর উৎপত্তির পরক্ষণে সম্ভব হওয়ায় সৎ বস্তুর ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইয়া যায়। অতএব সত্তাতে ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইল। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন"। না, এই-ভাবে সত্ত্ব ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইবে না। কেন সিদ্ধ হইবে না ? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন "বিকল্পানুপপত্তেঃ।" অর্থাৎ বস্তুর বিনাশের ধ্রুবভাবিত্বের উপর যে সকল বিকল্প করা হয়, সেই বিকল্পগুলির অনুপপত্তি হইয়া যায়। অথবা যে সকল বিকল্প করা হইবে, তাহাতে তোমাদের [বৌদ্ধের] অভিপ্রেত (সত্ত্বক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি) অনুপপন্ন হইয়া যাইবে। এখন নৈয়ায়িক সেই বিকল্পগুলি দেখাইবার জন্য বলিতেছেন—"তদ্ধি······অভাবত্বমেব বেতি।" তৎ

পদের অর্থ সদ্‌বস্তুর বিনাশের ধ্রুবভাবিত্ব। এই ধ্রুবভাবিত্বটি কি ? উহা কি তাদাত্ম্য অর্থাৎ অভেদ বা ঐক্য। কাহার সহিত ঐক্য ? এই প্রশ্নের উত্তরে বলা হয় যাহার বিনাশ অর্থাৎ প্রতিযোগীর সহিত তাহার ধ্বংসের ঐক্য। বীজের বিনাশ এবং বীজ এই উভয়ের ঐক্য কি বীজের বিনাশের ধ্রুবভাবিত্ব—ইহাই প্রথম কল্প বা বিকল্প। দ্বিতীয় বিকল্প বলিতেছেন—“নিরুপাখ্যত্বং বা” উপাখ্যার অর্থ কোন ধর্ম, তচ্ছূন্যত্ব ধর্মশূন্যত্ব অর্থাৎ যাহাতে কোন ধর্ম নাই তাহা নিরুপাখ্য=অলীক। সুতরাং নিরুপাখ্যত্ব মানে অলীকত্ব। তৃতীয় বিকল্প হইতেছে “তৎকার্যত্ব” অর্থাৎ যাহার বিনাশ, সেই বিনাশটি তাহার কার্য তজ্জন্য। ফলত প্রতিযোগি-জন্যত্বই তৃতীয় বিকল্পের অর্থ। চতুর্থ বিকল্প হইতেছে “ব্যাপকত্ব” প্রতিযোগিব্যাপকত্ব। যাহার বিনাশ, তাহার ব্যাপক অর্থাৎ বিনাশের প্রতিযোগিব্যাপকত্বই বিনাশের ধ্রুবভাবিত্ব ইহাই চতুর্থ বিকল্পের অর্থ। পঞ্চম বিকল্প হইল—“অভাবত্ব” বস্তুর বিনাশ বা ধ্বংসে যে অভাবত্ব থাকে ইহাতে আর নূতনত্ব কি ? ইহা তো সকলের মতেই প্রসিদ্ধ। সুতরাং পঞ্চম বিকল্পটি বলিবার সার্থকতা কি ? এইরূপ মনে হইতে পারে। এইজন্য প্রকাশিকা টীকাকার বলিয়াছেন এখানে অভাবত্বের অর্থ অহেতুকত্ব। প্রাগভাবে যেমন অহেতুকত্ব থাকে সেই ভাবে ধ্বংসও অভাব বলিয়া তাহাতেও অহেতুকত্ব থাকে, এই অহেতুকত্বই বস্তুর বিনাশের ধ্রুবভাবিত্ব—ইহাই পঞ্চম বিকল্পের অভিপ্রায়। এই পাঁচটি বিকল্প করিয়া নৈয়ায়িক প্রথম বিকল্প খণ্ডন করিতেছেন—“ন পূর্বঃ,···বৈশ্বরূপ্যানুপপত্তেঃ।” অর্থাৎ প্রথম পক্ষটি অযৌক্তিক। যেহেতু যাহার নিষেধ করা হয়, সেই নিষেধ্য=ভাব, আর তার নিষেধ অভাব, ইহাদের তাদাত্ম্য বা ঐক্য সম্ভব নয়। ভাব ও অভাব ইহারা পরস্পর বিরুদ্ধ, ইহাদের একত্ব কিরূপে হইবে। যদি ভাব ও অভাবের ঐক্য স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে জগতে বিরোধ বলিয়া কিছুই থাকিবে না। বিরোধ না থাকিলে গোত্ব, অশ্বত্ব প্রভৃতি বিরুদ্ধ ধর্মের সম্বন্ধ ও উচ্ছিন্ন হইয়া যাইবে। তাহাতে জগতে ভেদ অসিদ্ধ হইয়া যাইবে। ভেদ অসিদ্ধ হইলে জগতের বৈচিত্র্য আর থাকিবে না—ইহাই অভিপ্রায় ॥৮৯॥

ননু কালান্তরেঽর্থক্রিয়াং প্রত্যশক্তিরেবাস্য নাস্তিতা। সা চ কালান্তরে সমর্থেতরস্বভাবত্বমেবেতি চেৎ। নন্বয়মেব ক্ষণ-ভঙ্গঃ, তথাচাসিদ্ধমসিদ্ধেন সাধয়তঃ কস্তে প্রতিমল্লঃ ॥৯০॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] উৎপত্তিক্ষণের অব্যবহিত উত্তরক্ষণে কার্যোৎপাদনে অশক্তিই ভাবপদার্থের নাস্তিতা। সেই নাস্তিতা হইতেছে কালান্তরে [উৎপত্তিক্ষণের পরক্ষণে] সমর্থভিন্নস্বভাবতা। [উত্তর] এই সমর্থেতর স্বভাবই [ফলত] ক্ষণিকত্ব। সুতরাং অসিদ্ধের [অসিদ্ধ সামর্থ্যবিরহদ্বারা] দ্বারা অসিদ্ধ [ক্ষণিকত্ব] সাধনে উদ্যত তোমার [বৌদ্ধের] প্রতিবাদী কে হইবে ? ॥৯০॥

তাৎপর্য ঃ—এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন—বস্তুর বিনাশটি অভাবাত্মক হইলে বস্তুর সহিত তাহার তাদাত্ম্য হইতে পারে না। কিন্তু বস্তুর বিনাশটি হইতেছে ভাব বস্তুর কালান্তরে সমর্থেতরস্বভাব। ভাববস্তুটি নিজের উৎপত্তির অব্যবহিত পরক্ষণে কোন কার্যোৎপাদনে অসমর্থ, ভাববস্তুর এই অশক্তি বা অসামর্থ্যই তাহার নাস্তিতা। সমর্থভিন্ন স্বভাব ভাবই নাস্তিতা, এবং সেই নাস্তিতাই তাহার নাশ। সুতরাং ভাবের সহিত উহার তাদাত্ম্য হইলেও পূর্বোক্ত বিরোধ দোষ হয় না—এইরূপ অভিপ্রায়ে মূলে "নমু কালান্তরে······সমর্থেতরস্বভাবত্ব-মেবেতি চেৎ।" বৌদ্ধের মতে ভাব পদার্থ যে ক্ষণে উৎপন্ন হয়, সেইক্ষণে সে কার্য করিতে সমর্থ বলিয়া দ্বিতীয় ক্ষণে কার্য উৎপাদন করে। তৃতীয় ক্ষণে সেই ভাব পদার্থ কার্য উৎপাদন করে না—কারণ ভাবপদার্থের তৃতীয় ক্ষণে যদি কোন কার্যকারিতা, স্বীকার করা হয় সেই কার্যোৎপাদনে ভাব পদার্থটি উৎপত্তি ক্ষণে সমর্থ কিনা ? সমর্থ না হইলে, সে তৃতীয় ক্ষণেও সেই কার্য উৎপাদন করিতে পারিবে না। আর যদি উৎপত্তি ক্ষণে ভাব পদার্থটি তৃতীয় ক্ষণিক কার্যোৎপাদনে সমর্থ হয়, তাহা হইলে, সমর্থ বস্তু কখনও বিলম্ব করিতে পারে না বলিয়া ভাব বস্তু দ্বিতীয় ক্ষণেই সেই তৃতীয় ক্ষণিক কার্য উৎপাদন করিবে। অথচ তাহা করিতে দেখা যায় না। সুতরাং ভাব পদার্থের উৎপত্তি ক্ষণেই কার্যকারিতার সামর্থ্য থাকে ; পরক্ষণে তাহার সামর্থ্য থাকে না—ইহাই বলিতে হইবে। বৌদ্ধ এই অভিপ্রায় বলিয়াছেন—ভাববস্তু যে কালান্তরে অর্থাৎ নিজের উৎপত্তির পরক্ষণে কার্যকারিতাবিষয়ে সমর্থেতরস্বভাব হয়, উহাই তাহার নাস্তিতা। এবং উহাই তাহার বিনাশ। সুতরাং এইরূপ বিনাশের প্রতিযোগি তাদাত্ম্য থাকিতে কোন বাধক নাই। বৌদ্ধের এই কথার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন "নম্বয়মেব······প্রতিমল্লঃ।" অর্থাৎ উহাই ক্ষণভঙ্গ বা ক্ষণিকত্ব। অভিপ্রায় এই যে তুমি যে [বৌদ্ধ] বলিয়াছ—কালান্তরে সমর্থেতরস্বভাব ভাব পদার্থই তাহার নাস্তিতা। উহার অর্থ কি ? যে ভাব পদার্থটি পূর্বক্ষণে সমর্থ ছিল, কালান্তরে সমর্থেতরস্বভাবটি কি তাহা হইতে ভিন্ন, অথবা অভিন্ন। যদি বল পূর্ব সমর্থ ভাব হইতে সমর্থেতরভাব স্বভাবটি ভিন্ন, এবং উহাই পূর্বভাব পদার্থের বিনাশ। তাহা হইলে বলিব, দেখ ভাবপদার্থের সামর্থ্যাভাবই তাহার ভেদ প্রতিপাদন করিয়া দিল, ভেদ হইলেই ভাবটি ক্ষণিকে পর্যবসিত হইয়া গেল। ফলত— তোমার [বৌদ্ধের] এই সমর্থেতর স্বভাবটি ক্ষণিকত্বে পর্যবসিত হইল। তাহা হইলো তোমরা [বৌদ্ধেরা] ভাবপদার্থের সামর্থ্যাভাব দ্বারা ক্ষণিকত্ব সাধন করিতেছ। ইহাই বুঝা গেল। কিন্তু ভাবপদার্থের কালান্তরে সামর্থ্যাভাবটিতো এখনও সিদ্ধ হয় নাই। সুতরাং তুমি অসিদ্ধ সামর্থ্যাভাব দ্বারা ভাবের অসিদ্ধ ক্ষণিকত্ব সাধন করিতে উদ্যত হইয়াছ। কিন্তু সর্বত্র সিদ্ধ-হেতু দ্বারাই অসিদ্ধ সাধ্য সাধন করা হয়। আর তুমি অসিদ্ধের দ্বারা অসিদ্ধ সাধন করিতেছ। তোমার প্রতিমল্ল অর্থাৎ প্রতিবাদী কে হইবে ? এই কথা দ্বারা নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে উপহাস করিতেছেন। যাহারা অসিদ্ধ হেতু দ্বারা অসিদ্ধ সাধ্য সাধন করে তাহারা বিচারের যোগ্যই নয়। তাহাদের সহিত বিচার হইতে পারে না ॥৯০॥

অপি চ দেশান্তরকালান্তরানুষঙ্গিণ্যস্য নাস্তিতা যদ্যয়মেব, নূনমনক্ষরমিদমুক্তং, যদয়মেব দেশান্তরকালান্তরানুষঙ্গীতি। যদি বা স্বদেশকালবৎ কালান্তরদেশান্তরয়োরপি নাস্তিতাননুষঙ্গেঽস্তিত্বপ্রসঙ্গঃ। অশক্তেঃ কথমস্তু, শক্তেঃ সত্তালক্ষণত্বাদিতি চেৎ। অথ কালান্তরকার্যং প্রতি স্বকালেঽশক্তিরসত্ত্বম্, কিম্বা স্বকার্যমপি প্রতি কালান্তরেঽশক্তিরসত্ত্বম্ ॥৯১॥

অনুবাদ :—আরও কথা এই যে অন্যদেশে অন্যকালে এই ভাব বস্তুর অনুবর্তমান নাস্তিতাটি যদি এই ভাব বস্তুই হয়, তাহা হইলে নিশ্চিতভাবে ইহা [ভাব বস্তু] অবিনাশী ইহাই কথিত হইয়া যায়, যেহেতু এইভাবই অন্যদেশে অন্যকালে অনুবৃত্ত। আর যদি, ভাববস্তু যেমন নিজের দেশে এবং নিজের কালে নাস্তিতাবিশিষ্ট নয়, সেইরূপ অন্যকালে অন্যদেশেও ইহার [ভাবের] নাস্তিতার অনুবৃত্তি হয় না বল, তাহা হইলে [ভাবের অন্যদেশে অন্যকালেও] অস্তিত্ব প্রসঙ্গ হইয়া যাইবে। [পূর্বপক্ষ] কালান্তরে ভাববস্তু অশক্ত, সেই অশক্ত ভাবে কালান্তরে কিরূপে অস্তিতা থাকিবে? কারণ শক্তিই সত্তাস্বরূপ। [উত্তর] আচ্ছা? কালান্তরীয় কার্যের প্রতি ভাববস্তুর নিজকালে অশক্তিটি কি [উহার] অসত্তা, কিম্বা নিজ কার্যের প্রতিও কালান্তরে [ভাবের] অশক্তিটি তাহার অসত্তা ॥৯১॥

তাৎপর্য :—ভাব পদার্থের বিনাশ, ভাব পদার্থের সহিত তাদাত্ম্যাপন্ন বলিলে জগতের বৈচিত্র্য অনুপপন্ন হয়—ইহা বলা হইয়াছিল। তার পর ভাব বস্তুটি কালান্তরে সামর্থ্যাভাববশত পূর্বভাব হইতে ভিন্ন হইয়া অভাবস্বরূপ হয় বলিলে সামর্থ্যাভাবটি অসিদ্ধ বলিয়া তাহার দ্বারা ভাবের ক্ষণিকত্ব সাধন করা যায় না। ইহাও বলা হইয়াছে॥ এখন যদি বৌদ্ধ বলেন কালান্তরবর্তী ভাববস্তুটি পূর্বভাব হইতে অভিন্ন হইয়া সামর্থ্যাভাববশত নাস্তিতা বা বিনাশ পদবাচ্য হয় অর্থাৎ উৎপত্তিক্ষণে যে ভাব বস্তুর সামর্থ্য ছিল, উৎপত্তি ক্ষণের পরক্ষণে তাহার সেই সামর্থ্য থাকে না, সেই সামর্থ্যাভাববশত উৎপত্তিক্ষণকালীন পূর্ব ভাব বস্তু হইতে অভিন্ন পরকালিক সেই ভাব বস্তুটিই তাহার বিনাশ বা নাস্তিতা ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন "অপি চ……অস্তিত্বপ্রসঙ্গঃ।" অর্থাৎ যেই দেশে যেই কালে ভাব বস্তু উৎপন্ন হয়, সেই দেশ হইতে ভিন্ন দেশে এবং সেই কাল হইতে ভিন্ন কালে যে অনুবৃত্ত হয় ভাবের নাস্তিতা, তাহা সেই ভাববস্তুই অর্থাৎ দেশান্তরে কালান্তরে বিদ্যমান সেই পূর্বভাব হইতে অভিন্ন ভাব বস্তুই নাস্তিতা বা অভাব—ইহা বলিলে—নিশ্চিতভাবে সিদ্ধ হইয়া যায় যে ভাববস্তু অবিনাশী এবং বিভু। কারণ সেই উৎপত্তি দেশকালে স্থিত সেই ভাব বস্তুই অন্যকালে থাকায়, অবিনাশী

এবং অন্য দেশে থাকায় বিভু হইয়া যায়। বৌদ্ধ ভাব বস্তুর ক্ষণিকত্ব সাধন করিতে গিয়া অবিনাশিত্ব সাধন করিয়া বসিল—নৈয়ায়িক এইভাবে বৌদ্ধকে উপহাস করিলেন। আর ভাব বস্তুর উৎপত্তি দেশে এবং উৎপত্তিকালে যেমন তাহার নাস্তিতার অনুবৃত্তি নাই, সেইরূপ অন্য-দেশে এবং অন্যকালেও ভাববস্তুর নাস্তিতার অননুবৃত্তি স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে অন্যদেশে অন্যকালেও ভাববস্তুর অস্তিতার প্রসঙ্গ হইয়া যাইবে, তাহাতেও ভাববস্তুর অবিনাশিত্ব এবং বিভুত্ব সিদ্ধ হইয়া যাইবে। এইভাবে বৌদ্ধের উভয় দিকে পাশারজ্জু উপস্থিত হয়। অর্থাৎ উভয় পক্ষেই বৌদ্ধের অনিষ্টাপত্তি হয়। নৈয়ায়িকের এইরূপ বক্তব্যের উত্তরে বৌদ্ধ আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"অশক্তে কথমস্তু, শক্তেঃ সত্তালক্ষণত্বাদিতি চেৎ।" অর্থাৎ দেশান্তরে এবং কালান্তরে ভাববস্তুর অশক্তি থাকে, ইহা আমরা বলিয়াছি, অশক্তি থাকিলে ভাববস্তুর সত্তা কিরূপে থাকিবে। যাহাতে ভাবের অবিনশ্বরত্ব ও বিভুত্বের আপত্তি হইতে পারে। কারণ শক্তি বা সামর্থ্যই সত্তার লক্ষণ। কাজেই অশক্তি অভাবের প্রতিপাদন করে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক দুইটি বিকল্প করিয়া বলিতেছেন—"অথ......অসত্ত্বম্।" দেখ! অন্যকালীন কার্যের প্রতি যেইকালে ভাব উৎপন্ন হয় সেইকালে কি তাহার অশক্তিটি অসত্তা অথবা ভাব-বস্তুর যাহা নিজের কার্য, সেই কার্যের প্রতি তাহার [ভাবের] অন্যকালে [উৎপত্তিকাল ভিন্ন কালে] অশক্তিটি অসত্তা ॥৯১॥

আদ্যে স্বকালেঽপ্যসত্ত্বপ্রসঙ্গঃ, তদানীমপি তস্য তাদ্রূপ্যাৎ। কালান্তরকার্যং প্রত্যেবমেতদিতি চেৎ, কিময়ং মন্ত্রপাঠঃ। ন হি যো যত্রাশক্তঃ স তদপেক্ষয়া নাস্তীতি ব্যবহ্রিয়তে। ন হি রাসভাপেক্ষয়া ধূমো জগতি নাস্তি, তৎ কস্য হেতোঃ, ন হ্যশক্তস্য স্বরূপং নিবর্তত ইতি ॥৯২॥

অনুবাদ :—প্রথমপক্ষে [ভাববস্তুর] নিজকালেও অসত্তার আপত্তি হইবে। কারণ তখনও [ভাববস্তুর উৎপত্তি কালেও] তাহার [ভাববস্তুর] সেইরূপ স্বভাব [অন্যকালিক কার্যের প্রতি অশক্তি] থাকে। [পূর্বপক্ষ] অন্যকালিক কার্যের প্রতি ইহা এইরূপ [কালান্তরবর্তী কার্যের প্রতি ভাববস্তু নিজকালে অসৎ]। [উত্তরবাদী] ইহা কি মন্ত্রপাঠ? [কালান্তরবর্তী কার্যের প্রতি নিজকালে বিদ্যমান ভাববস্তু অসৎ—এই উক্তিটি কি মন্ত্রের উচ্চারণ নাকি] যেহেতু যে যেই বিষয়ে [যেই কার্যে] অসমর্থ, সে তাহার অপেক্ষায় নাই—এইরূপ ব্যবহার হয় না। গর্দভের অপেক্ষায় জগতে ধূম নাই—ইহা বলা যায় না। ইহার হেতু কি? অসমর্থের স্বরূপ নিবৃত্ত হইয়া যায় না ॥৯২॥

তাৎপর্য ঃ—প্রথমবিকল্পটি অযৌক্তিক—ইহা দেখাইবার জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"আদ্যে……তাদ্রূপ্যাৎ।" একটি ভাবপদার্থ যেই কালে উৎপন্ন হয়, সেই কালের পরক্ষণে সে যে কার্য উৎপাদন করে তাহার প্রতি ভাবের উৎপত্তিকালে সামর্থ্য থাকে; কিন্তু ভাববস্তুর, উৎপত্তি ক্ষণের অপেক্ষায় তৃতীয় চতুর্থ প্রভৃতি পরবর্তিকালিক কার্যের প্রতি, ভাববস্তুর নিজকালে অর্থাৎ উৎপত্তিকালে সামর্থ্য থাকে না—ইহা বৌদ্ধেরা স্বীকার করিয়া থাকেন। এখন নিজকালে কালান্তরীয় কার্যের প্রতি ভাববস্তুর অশক্তিই যদি অসত্তা হয়, তাহা হইলে তো বৌদ্ধমতানুসারেই ভাববস্তুর উৎপত্তিকালেই অসত্তার আপত্তি হইয়া পড়িবে। কারণ ভাববস্তুর উৎপত্তিকালে কালান্তরীয় কার্যের প্রতি অশক্তি রহিয়াছে। বৌদ্ধ এই দোষ বারণ করিবার জন্য বলিতেছেন—"কালান্তর ··এতদিতি চেৎ।" অর্থাৎ বৌদ্ধ ইষ্টাপত্তি করিতেছেন। একজন আর একজনের উপর যে আপত্তি দেন, সেই আপত্তি যদি দ্বিতীয় ব্যক্তি [আপাদ্য] স্বীকার করিয়া নেন, তাহা হইলে তাহাকে ইষ্টাপত্তি বলে। ইষ্টাপত্তিটি তর্কের একটি দোষ—ইহা মূলগ্রন্থে পরে দেখান হইবে। নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর আপত্তি দিলেন—ভাববস্তুর স্বকালে কালান্তরীয় কার্যের প্রতি অশক্তি থাকে, তাহা হইলে, ভাববস্তুর স্বকালেই অসত্তা হউক। বৌদ্ধ বলিলেন, হাঁ ভাববস্তুর স্বকালে কালান্তরীয় কার্যের প্রতি অসত্তা আছে। ইহাই "এবমেতৎ" কথার অর্থ। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"কিময়ং মন্ত্রপাঠঃ··· নিবর্তত ইতি।" অর্থাৎ মন্ত্রের যে শক্তি তাহা যুক্তি দ্বারা জানা যায় না। মন্ত্র উচ্চারণ করিলে তাহার যে ফল হয়, তাহা মন্ত্রজন্য অদৃষ্টবশত হয়। এমন কি লোকে দেখা যায়, সর্পদষ্ট ব্যক্তির বিষ নিবারণ করিবার জন্য ওঝা যে মন্ত্র পড়ে, তাহার কোন অর্থ বুঝা যায় না, ওঝাও তাহার অর্থ জানে না, অথচ সেই মন্ত্র দ্বারা বিষ নিবারণ হয়। এখনও সংবাদ পত্রে জানা যায়, কোন কোন স্থলে চিকিৎসকগণ যে বিষ নিবারণ করিতে পারে নাই। ওঝার মন্ত্র শক্তিতে তাহা আশ্চর্যভাবে নিবারিত হইয়াছে। সুতরাং মন্ত্রের শক্তি অনস্বীকার্য। এখন এখানে বৌদ্ধ যে বলিলেন ভাববস্তু নিজকালে কালান্তরীয় কার্যে অসৎ—ইহা কি তাহার মন্ত্রোচ্চারণ? বাস্তবিক এখানে তো আর মন্ত্র পাঠ নয়, ইহা তর্ক-যুক্তির দ্বারা প্রতিপাদ্য। ইহাকে নিজের খুশীমত যা, তা বলা যায় না। নৈয়ায়িক যুক্তি দ্বারা বৌদ্ধের ঐ আশঙ্কা খণ্ডন করিবার জন্য বলিয়াছেন—যে বস্তু যে কার্যে অসমর্থ, সেই বস্তু সেই কার্যের অপেক্ষায় নাই—ইহা কি সাধারণ লোক কি [শাস্ত্রজ্ঞ] বিচারশীল লোক—কেহই ব্যবহার করেন না। দৃষ্টান্ত দ্বারা সহজে বুঝাইবার জন্য বলিয়াছেন—"ধূম গর্দভ উৎপাদন করে না, গর্দভকার্যে ধূমের অশক্তি বা অসামর্থ্য আছে ইহা সকলেই স্বীকার করেন। কিন্তু তাই বলিয়া কি গর্দভের অপেক্ষায় জগতে ধূম নাই—ইহা কেহ বলেন, না—ইহা যুক্তিযুক্ত। গর্দভের অপেক্ষায় ধূম নাই—ইহা সিদ্ধ হয় না। ইহার হেতু কি? অর্থাৎ কেন এইরূপ হয়? চিন্তা করিলে দেখা যায় যে অসামর্থ্য, অসত্তা নয়। গর্দভের প্রতি ধূম অসমর্থ, তাই বলিয়া ধূমের স্বরূপ বা সত্তা নিবৃত্ত হইয়া যায় না। সুতরাং বৌদ্ধ যে অশক্তি বা অসামর্থ্যকে অসত্তা বলেন তাহা ঠিক নয় ॥৯২॥

দ্বিতীয়ে তু যদি কালান্তরাধারা অশক্তিঃ, কথং তদাত্মিকা। তদাধারা চেৎ, তদৈবাসত্ত্বপ্রসঙ্গঃ, কালান্তরে তু বিপর্যয়ঃ। তস্মাৎ—

বিধিরাত্মাস্য ভাবস্য নিষেধস্তু ততঃ পরঃ।
সোঽপি চাত্মেতি কঃ প্রেক্ষঃ শৃণ্বন্নপি ন লজ্জতে ॥৯৩॥

অনুবাদ :—দ্বিতীয় পক্ষে অশক্তির আধার যদি কালান্তর [ভাবের উৎপত্তি কাল ভিন্ন কাল] হয়, তাহা হইলে কিরূপে সেই অশক্তি ভাবাত্মক [অর্থাৎ প্রতিযোগিস্বরূপাত্মক] হইবে। ভাববস্তু যদি সেই অশক্তির আধার হয়, অথবা ভাববস্তুর কাল যদি অশক্তির আধার হয়, তাহা হইলে সেই ভাববস্তুর কালেই [উৎপত্তিকালেই] ভাবের অসত্ত্বপ্রসঙ্গ হইবে, আর প্রতিযোগিরূপ আধারে যদি অশক্তি অর্থাৎ অসত্তা থাকে, তাহা হইলে অন্যকালে প্রতিযোগী না থাকায় বিপর্যয়—অসত্তার বিপর্যয় অর্থাৎ অভাবের প্রসঙ্গ হইবে অথবা অন্যকালে প্রতিযোগীর সত্তার প্রসঙ্গ হইবে। সুতরাং "ভাববস্তুর স্বরূপ হইতেছে বিধি, তার পর তাহার [ভাবের] নিষেধ [অভাব] সেই অভাবও, ভাবের স্বরূপ—এই সমস্ত কথা শুনিয়া কোন্ বুদ্ধিপূর্বব্যবহারকারী না লজ্জিত হয় ॥৯৩॥

[প্রেক্ষঃ=প্রকৃষ্টা ঈক্ষা প্রেক্ষা তয়া ব্যবহরতি ইতি প্রেক্ষঃ (কল্পলতা)= প্রকৃষ্ট বুদ্ধি দ্বারা যিনি ব্যবহার করেন।]

তাৎপর্য :—ভাববস্তুর নিজ কার্যের প্রতি কালান্তরে অসামর্থ্যই অসত্তা এই দ্বিতীয় পক্ষ খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"দ্বিতীয়ে তু……বিপর্যয়ঃ।" দ্বিতীয় পক্ষের উপর প্রশ্ন হয় এই যে ভাববস্তুর নিজ কার্যের প্রতি কালান্তরে যে অশক্তি, সেই অশক্তির অধিকরণ কে? কালান্তর কি সেই অশক্তির অধিকরণ অথবা ভাবস্বরূপ প্রতিযোগী বা ভাববস্তুর উৎপত্তিকাল সেই অশক্তির অধিকরণ। কালান্তরকে সেই অশক্তির অধিকরণ বলিলে—দোষ দিতেছেন "কালান্তরাধারা অশক্তিঃ কথং তদাত্মিকা" অর্থাৎ অশক্তিটি যদি অন্যকালরূপ অধিকরণে থাকে, তাহা হইলে সেই অশক্তি কিরূপে প্রতিযোগী ভাবাত্মক হইবে তোমরা (বৌদ্ধেরা) ভাববস্তুকে ক্ষণিক স্বীকার কর। সেই ক্ষণিক ভাব কালান্তরে থাকে না। সুতরাং কালান্তরস্থিত অশক্তি ভাবস্বরূপ হইতে পারে না। আর যদি সেই ভাববস্তুকে বা ভাববস্তুর কালকে অশক্তির আধার বল, তাহা হইলে, অশক্তিই অসত্তা বলিয়া ভাববস্তুকালেই তাহার অসত্তার প্রসঙ্গ হইবে। আর অশক্তিরূপ অসত্তাটি ভাববস্তুতে বিদ্যমান থাকায় অন্য-কালে ভাববস্তুরূপ আধার না থাকায় অসত্তারও অভাব প্রসঙ্গ হইবে। বা ভাববস্তুকালে অসত্তা থাকায়, অন্যকালে ভাবের সত্তারূপ বিপর্যয়েরও প্রসঙ্গ হইবে। সুতরাং বিনাশ বা

অভাবের, প্রতিযোগীর সহিত তাদাত্ম্য—এই প্রথম পক্ষ কোনরূপে সিদ্ধ হইতে পারে না। অভাবের সহিত ভাবপদার্থের তাদাত্ম্য হইতে পারে না—ইহাই উপসংহারে জানাইবার জন্য গ্রন্থকার একটি শ্লোক বলিয়াছেন "বিধিরাত্মাস্য" ইত্যাদি। উক্ত শ্লোকের তাৎপর্য হইতেছে—ভাব বিধি প্রমাণের বিষয় আর অভাব নিষেধ প্রমাণের বিষয় বলিয়া উহাদের তাদাত্ম্য অসম্ভব। লোকে ভাববস্তুকে বুঝাইবার জন্য—ইহা এইখানে আছে, বা ইহা এইরূপ ইত্যাদি শব্দ ব্যবহার করে। আর অভাবকে বুঝাইবার জন্য ইহা নয়, ইহা এখানে নাই ইত্যাদি নঞ্ পদ-ঘটিত শব্দ ব্যবহার করে। ভাববস্তুকে লোকে প্রত্যক্ষ বা অনুমানের দ্বারা একভাবে জানে, অভাবকে অন্যভাবে জানে, অতএব উহাদের ঐক্য অনুপপন্ন ॥৯৩॥

অস্তু তর্হি ভাবস্বরূপাতিরিক্তা নিবৃত্তির্নাস্তীতি বাক্যস্য সোপাখ্যা ইতি শেষঃ। নন্বয়মপি ক্ষণভঙ্গস্যোদ্গারঃ, স চ কফোণিগুড়ায়িতো বর্ততে। ভবতু বা নিবৃত্তিরসমর্থা, তথাপ্য-হেতুকত্বে তস্যাঃ কিমায়াতম্। তুচ্ছস্য কীদৃশং জন্মেতি চেৎ, যাদৃশঃ কালদেশনিয়মঃ। সোঽপি তস্য কীদৃশ ইতি চেৎ, এবং তর্হি ন ঘটনিবৃত্তিঃ ক্বাপি কদাপি বা, সর্বত্রৈব সদৈব বেতি স্যাৎ ॥৯৪॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] তাহা হইলে ভাবস্বরূপ হইতে অতিরিক্ত নিবৃত্তি [অভাব] নাই এই বাক্যের [ধর্মকীর্তির বাক্যের] সোপখ্যা এই কথাটি অবশিষ্ট জুড়িয়া লইতে হইবে। [ভাবস্বরূপাতিরিক্ত সোপাখ্য অভাব নাই এইরূপ অর্থ] [উত্তরবাদী] হাঁ, ইহাও [এই কথাও] ক্ষণভঙ্গের [ক্ষণিকত্ববাদের] উদ্গার। তাহাও [এইভাবে ক্ষণিকত্বের সাধন ও] কনুইতে গুড় মাখাইয়া লেহন করার মত। হউক অভাব নিরুপাখ্য [অলীক], তথাপি সেই অভাবের অকারণকত্বে কি হইল [অকারণকত্ব কিরূপে সিদ্ধ হইল]। [পূর্বপক্ষ] তুচ্ছের [অলীকের] জন্ম কিরূপ? [উত্তর] যেরূপ দেশ ও কালের নিয়ম। [পূর্বপক্ষ] সেই তুচ্ছের দেশকালনিয়মও কিরূপ? [উত্তর] এইরূপ হইলে [অভাবের দেশকালনিয়ম না থাকিলে] কোন দেশে কোন কালে ঘটের অভাব থাকিবে না অথবা সবদেশে সব কালে ঘটাভাব থাকিবে ॥৯৪॥

তাৎপর্য ঃ—নৈয়ায়িক ভাববস্তুর বিনাশের ধ্রুবভাবিত্বের উপর যে পাঁচটি বিকল্প করিয়াছিলেন [৮৯ সংখ্যক গ্রন্থ দ্রষ্টব্য] তাহার মধ্যে প্রথম বিকল্প খণ্ডন করিয়া আসিয়াছেন। এখন—"নিরুপাখ্যত্ব বা" অর্থাৎ অলীকত্ব এই দ্বিতীয়পক্ষ খণ্ডন করিবার জন্য পূর্বপক্ষ

উঠাইয়াছেন—"অস্ত তর্হি······ইতি শেষঃ"। অর্থাৎ বস্তুর অভাব যদি বস্তুর সহিত এক না হয় [প্রথমপক্ষে] তাহা হইলে দ্বিতীয়পক্ষ হউক্—অর্থাৎ ভাববস্তুর স্বরূপ হইতে অতিরিক্ত অভাব নাই এই বাক্যে 'সোপাখ্যা' পদ অধ্যাহার করা হউক। অভিপ্রায় এই যে ধর্মকীর্তি প্রমাণ বার্ত্তিকে "ভাবস্বরূপাতিরিক্তা নিবৃত্তির্নাস্তি" এইরূপ একটি বাক্য বলিয়াছেন। ঐ বাক্যের সোজাসুজি অর্থ দাঁড়ায়—"ভাববস্তুর স্বরূপ হইতে অতিরিক্ত অভাব নাই"। ফলিত অর্থ হয়, অভাব ভাব হইতে অভিন্ন। কিন্তু ধর্মকীর্তির অভিপ্রায় তাহা নয়, তিনি অভাবকে অলীক বলেন। ভাববস্তু অলীক নয়, যাহাতে তাহা হইতে অভিন্ন অভাব অলীক হইবে। এইজন্ত প্রভাকরগুপ্ত প্রমাণবার্ত্তিকভাষ্যে উক্ত গ্রন্থের ব্যাখ্যা করিতে গিয়া একটি "সোপাখ্যা" পদ অধ্যাহার করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন "সোপাখ্যা ইতি শেষঃ"। তাহাতে ধর্মকীর্তির বাক্যটি এইরূপ হইতেছে "ভাবস্বরূপাতিরিক্তা সোপাখ্যা নিবৃত্তির্নাস্তি" অর্থাৎ ভাবস্বরূপ হইতে অতিরিক্ত সোপাখ্য অভাব নাই। উপাখ্যা মানে ধর্ম। সোপাখ্য=ধর্মযুক্ত, সধর্মক। এইভাবে সোপাখ্য অভাব নাই বলায় ফলত—ভাবস্বরূপ হইতে অতিরিক্ত নিরুপাখ্য অভাব বৌদ্ধ মতে সিদ্ধ হয়। নিরুপাখ্য=মানে ধর্মরহিত অর্থাৎ অলীক। অতএব পুর্বপক্ষীর বক্তব্য হইল—তাহা হইলে ভাবস্বরূপাতিরিক্ত অলীক অভাব—স্বীকার করিব। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"নন্বয়মপি······বর্ততে।" অর্থাৎ তোমরা [বৌদ্ধেরা] যে অভাবের অলীকত্ব বলিলে—ইহাতে সেই ক্ষণভঙ্গেরই [ক্ষণিকত্বেরই] উদ্গার-[ঢেকুর] ই করিলে, ইহাতে সেই পূর্বোক্ত ক্ষণিকত্বেরই পুনরুক্তি হইল। যেহেতু অভাব যখন নিরুপাখ্য অর্থাৎ অলীক, তখন তাহার কোন কারণ নাই। কারণ না থাকায়, ভাববস্তুর উৎপত্তির পরক্ষণেই তাহার বিনাশ হইবে। উৎপন্ন ভাববস্তুর পরক্ষণে বিনাশ হইলে ভাববস্তু ক্ষণিক হইবেই। এইভাবে অভাবের নিরুপাখ্যত্ব বা অলীকত্ব বলিয়া তোমরা সেই পূর্বোক্ত ক্ষণিকত্বেরই পুনরুক্তি করিলে। কিন্তু এইভাবে ক্ষণিকত্বের সাধন করিতে পারিবে না। কেন পারা যাইবে না ? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"স চ কফোণিগুড়ায়িতো বর্ততে।" স চ=ইহার অর্থ সেই অভাবের নিরুপাখ্যত্বসাধন। কফোণি=কনুই। নিজের কনুইতে গুড় মাখাইয়া সেই গুড় নিজে যেমন চাটিতে পারা যায় না সেইরূপ অভাবের নিরুপাখ্যত্বসাধনও অসম্ভব। অথবা "স চ" ইহার অর্থ সেই ভাববস্তুর ক্ষণিকত্ব সাধন ; তাহাও অসম্ভব। কারণ আমরা [নৈয়ায়িকেরা] পূর্বে বহু যুক্তির দ্বারা ক্ষণিকত্বের খণ্ডন করিয়া আসিয়াছি। এখন ক্ষণিকত্ব সাধন করা যাইবে না। যদি তোমরা [বৌদ্ধেরা] অভাবের অলীকত্ব দ্বারা ভাবের ক্ষণিকত্ব সাধন কর, তাহা হইলেও তাহা সম্ভব নয়। কারণ অভাবে অলীকত্ব সিদ্ধ হয়, ভাবের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইলে। আবার অভাবের অলীকত্বের দ্বারা ভাবের ক্ষণিকত্ব সাধন করিলে অন্যোন্যাশ্রয় দোষের আপত্তি হইবে। সুতরাং তোমাদের ক্ষণিকত্ব সাধন বা অভাবের অলীকত্ব সাধন কফোণি গুড়লেহনের মতই। তারপর নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ভবতু বা······কিমায়াতম্।" অর্থাৎ অভাব অলীক—ইহা স্বীকার করিলেও, সেই অভাবের অহেতুকত্ব কিরূপে সিদ্ধ হয়। বৌদ্ধ

ভাববস্তুর অভাবকে অলীক বলেন, অলীক বলিয়া তাহার কোন কারণ নাই। কারণ না থাকায় ভাববস্তুর উৎপত্তির পরেই তাহার বিনাশ হইবে, ভাবের উৎপত্তির পরেই বিনাশ হইলে ভাবের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইবে। নৈয়ায়িক জিজ্ঞাসা করিতেছেন, অলীক হইলে তাহার কারণ নাই—ইহা কিরূপে সিদ্ধ হয়। ইহার উত্তরে বৌদ্ধ প্রশ্নের ছলনায় বলিতেছেন—"তুচ্ছস্য কীদৃশং জন্মেতি চেৎ।" অর্থাৎ যাহা তুচ্ছ—অলীক—তাহার উৎপত্তি কিরূপ? অভিপ্রায় এই যে তুচ্ছ বা অলীক শশশৃঙ্গ প্রভৃতির জন্ম নাই, জন্ম নাই বলিয়া তাহার কারণও নাই, সেইরূপ অভাবও যখন তুচ্ছ তখন তাহার জন্মই বা কোথায়। ফলত তুচ্ছ পদার্থ অকারণক ইহাই সিদ্ধ হয়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"যাদৃশঃ কালদেশনিয়মঃ।" অর্থাৎ অলীকের যেমন দেশ বা কালের নিয়ম আছে—এই অভাব এই দেশে, এই অভাব এই কালে আছে। এইভাবে অলীক অভাবের যেমন নিয়ত দেশসম্বন্ধ এবং নিয়ত কালসম্বন্ধ থাকে সেইরূপ অলীক অভাবের জন্মও হউক। নৈয়ায়িকের এই উক্তির উত্তরে বৌদ্ধ জিজ্ঞাসা করিতেছেন—"সোঽপি তস্য কীদৃশ ইতি চেৎ।" অলীকের নিয়ত দেশসম্বন্ধ এবং নিয়ত কালসম্বন্ধই বা কিরূপ? অর্থাৎ অলীক অভাব প্রভৃতির দেশকালসম্বন্ধনিয়ম নাই। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"এবং তর্হি······বেতি স্যাৎ।" অলীক অভাবের দেশকাল-সম্বন্ধনিয়ম নাই বলিলে প্রশ্ন হয়—"দেশকালসম্বন্ধনিয়মে" বিশেষণ যে দেশকালসম্বন্ধ তাহা নাই অথবা বিশেষ্য যে নিয়ম তাহা নাই। যদি দেশকালসম্বন্ধ নাই বল, তাহা হইলে ঘটাদির অভাব কোন দেশে, কোন কালে না থাক্। দেশ বা কালের সম্বন্ধ যখন নাই তখন অভাব দেশে বা কালে থাকিবে কিরূপে? আর যদি বল অলীক অভাবের কোন নিয়ম নাই। তাহা হইলে সেই অভাব সব দেশে সব কালে থাকুক। যাহার নিয়ম নাই তাহার সর্বদেশে সর্বকালে থাকার কোন বাধা থাকিতে পারে না ॥৯৪॥

ভবতু প্রথম এবেতি চেৎ। সোঽয়ং ভাবনাস্তিতাস্বরূপ-প্রতিষেধো বা, ভাবপ্রতিষেধেন নিবৃত্তিস্বরূপনিরুক্তির্বা ইতি। আদ্যে ভাবস্যৈব সদাতনত্বপ্রসঙ্গঃ, দ্বিতীয়ে তু নিবৃত্তেরেবেতি ॥৯৫॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] প্রথম পক্ষই [কোন দেশে কোন কালে ঘটনিবৃত্তি নাই—এই পক্ষ] হউক। [উত্তর] সেই এই প্রথম পক্ষটি কি, ভাব পদার্থের নাস্তিতার [অভাবের] স্বরূপ নিষেধ(১), অথবা ভাবের নিষেধের দ্বারা অভাবের স্বরূপের নির্বচন [কথন](২)। প্রথমে ভাবপদার্থেরই-সার্বকালিকত্ব ও সর্বদেশ-বৃত্তিত্বের প্রসঙ্গ হইবে। দ্বিতীয় পক্ষে অভাবেরই সার্বকালিকত্ব ও সার্বদৈশিকত্বের আপত্তি হইবে ॥৯৫॥

তাৎপর্যঃ—পূর্বে নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন, বৌদ্ধ যদি ঘটাভাবাদি অলীক অভাবের দেশকালসম্বন্ধের নিষেধ করেন, তাহা হইলে কোন দেশে, কোন কালে ঘটাদির অভাব থাকিবে না। আর যদি অভাবে নিয়মের নিষেধ করেন তাহা হইলে সর্বদেশে সর্ব কালে ঘটাদির অভাব থাকিবে। ইহার উপর এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন—"ভবতু······চেৎ।" অর্থাৎ আমরা প্রথম পক্ষ—ঘটাভাব কোন দেশে, কোন কালে নাই—এই পক্ষ স্বীকার করিব। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"সোঽয়ং······নিবৃত্তেরেবেতি।" অর্থাৎ তোমাদের [বৌদ্ধের] সেই এই প্রথম পক্ষটির অর্থ কি ? "ন ঘটনিবৃত্তিঃ ক্বাপি কদাপি"। ঘটাভাব কোন দেশে কোন কালে নাই। এই বাক্যে যে নঞ্‌টি আছে তাহার অর্থ কি ঘটাদি প্রতিযোগীর সহিত অন্বিত অথবা অভাবের সহিত অন্বিত। সর্বদেশে সর্বকালে কি ঘটাভাবের নিষেধ অথবা ঘটের নিষেধ। এই কথাই মুলে ভাষান্তরে বলা হইয়াছে—"ভাবনাস্তিতাস্বরূপপ্রতিষেধো বা" ভাবের—ঘটাদিভাবের, নাস্তিতা—অভাব, তাহার স্বরূপপ্রতিষেধ—অভাবের স্বরূপ—নিষেধ। "ভাবপ্রতিষেধেন নিবৃত্তিস্বরূপনিরুক্তির্বা"। ভাবপ্রতিষেধেন—ঘটাদিভাবের নিষেধ করিয়া, "নিবৃত্তিস্বরূপনিরুক্তিঃ"—অভাবের স্বরূপের নির্বচন" ইহার মধ্যে যদি প্রথম পক্ষ স্বীকার কর অর্থাৎ সর্বদেশে সর্বকালে ভাবের অভাবের স্বরূপ নিষেধ কর তাহা হইলে ভাবপদার্থেরই সদাতনত্ব সার্বকালিকত্বের প্রসঙ্গ হইবে। এখানে সদাতনত্ব কথাটি সার্বদেশিকত্বেরও উপলক্ষণ। সবদেশে সবকালে ঘটের অভাব নাই বলিলে—সবদেশে, সবকালে ঘট আছে—ইহাই সিদ্ধ হইয়া যাইবে। আর যদি দ্বিতীয় পক্ষ স্বীকার করা হয়—অর্থাৎ সর্বদেশে সর্বকালে ঘটাদিভাবের নিষেধ করিয়া অভাবের স্বরূপ বুঝান হয়, তাহা হইলে—সবদেশে সবকালে অভাবের আপত্তি হইয়া যাইবে। মোট কথা অভাব বা অলীকের দেশকালসম্বন্ধনিয়মও যেমন বলা যায় না, সেইরূপ উক্ত নিয়মের নিষেধও করা যায় না। ফলত অভাবকে অলীক বলিলে অমূক দেশে, অমূক কালে, অমূক অভাব আছে—ইত্যাদিরূপে লোকের ব্যবহার সিদ্ধ যে অভাবের ব্যবস্থা তাহা লুপ্ত হইয়া যায় বলিয়া অভাবকে অলীক বলা চলিবে না—ইহাই নৈয়ায়িকের দ্বিতীয় পক্ষ [৮৯নং গ্রন্থে] খণ্ডনের অভিপ্রায় ॥৯৫॥

অস্তু তর্হি তৎকার্যত্বমেব ধ্রুবভাবিত্বম্। ন, তস্যাপি কার্য ইতি পক্ষে বিরোধাৎ, তস্যৈব কার্য ইত্যসিদ্ধেঃ। যৎকিঞ্চিদুৎপন্নমাত্রস্য কার্যম্, স এব তস্য নাশ ইতি চেৎ, তর্হি যস্যাঃ সামগ্র্যা যৎ কার্যং তৎ তদতিরিক্তানপেক্ষমিতি সাধনার্থঃ, তমিমং কো নাম নানুমন্যতে। কার্যমেব বিনাশ ইতি তু কেনানুরোধেন ব্যবহর্তব্যম্, কিং তদ্বিরহবত্ত্বাৎ কার্যস্য, কিং বা তদ্বিরহরূপত্বাৎ ॥৯৬॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] তাহা হইলে [পূর্বোক্ত দুইটি পক্ষ অসঙ্গত হইলে] ভাবকার্যত্বই বিনাশের ধ্রুবভাবিত্ব হউক। [সিদ্ধান্ত] না। তাহারও কার্য এই [এইরূপ অর্থ পক্ষে] পক্ষে বিরোধ হয়। তাহারই কার্য ইহা অসিদ্ধ। [পূর্বপক্ষ] উৎপন্ন বস্তুমাত্রের যাহা কার্য, তাহাই তাহার ধ্বংস। [সিদ্ধান্ত] তাহা হইলে হেতুর অর্থ হয়, যে সামগ্রী [কারণকূট] হইতে যে কার্য হয় তাহা [সেই কার্য], তাহা [সামগ্রী] হইতে অতিরিক্তকে অপেক্ষা করে না। এই [সেই] পক্ষ [এইরূপ হেতু] কে না অনুমোদন করে। কার্যই বিনাশ—এই মত কোন্ অনুরোধে ব্যবহার করিতে হইবে, কার্য, কারণের অন্যোঽন্যাভাববিশিষ্ট বলিয়া অথবা কারণের অভাবস্বরূপ বলিয়া [কি, কার্যই বিনাশ ইহা স্বীকার করিতে হইবে] ॥৯৬॥

তাৎপর্য :—ভাববস্তুর বিনাশের ধ্রুবভাবিত্বটি ভাবতাদাত্ম্য বা নিরুপাখ্যত্ব—এই দুই পক্ষ নৈয়ায়িক কর্তৃক খণ্ডিত হওয়ায়, বৌদ্ধ তৃতীয় পক্ষের আশঙ্কা করিতেছেন—"অস্তু তর্হি তাৎকার্যত্বমেব ধ্রুবভাবিত্বম্।" তৎকার্যত্বং—ভাবকার্যত্ব। ভাববস্তুর বিনাশটি ভাবের কার্য বলিয়া উক্ত বিনাশ ধ্রুবভাবী অর্থাৎ অবশ্যম্ভাবী। ইহাই তৃতীয় পক্ষের সংক্ষেপ অর্থ। বৌদ্ধের এই পক্ষও খণ্ডন করিবার জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। তস্যাপি……অসিদ্ধেঃ।" না। এই পক্ষও অযৌক্তিক। কেন অযৌক্তিক ? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক জিজ্ঞাসা করিতেছেন—তৎকার্য—অর্থাৎ ভাবরূপ প্রতিযোগীর কার্য বলিতে কিরূপ অর্থ তোমরা [বৌদ্ধেরা] গ্রহণ কর। তাহারও কার্য অর্থাৎ প্রতিযোগীরও কার্য এইরূপ অর্থে তাৎকার্য অথবা তাহারই প্রতিযোগীরই কার্য—এইরূপ অর্থে তৎকার্যকে লক্ষ্য করিয়াছ। যদি তাহারও ভাবেরও কার্য এইরূপ অর্থ অভিপ্রেত হয়, তাহা হইলে তাহারও কথার দ্বারা প্রতিযোগিভিন্ন অন্য কারণও স্বীকার করা হইল। সুতরাং—যদি তোমাদের [বৌদ্ধের] অনুমানের আকার এইরূপ হয়—"এই ঘটের ধ্বংসটি, এই ঘটরূপ প্রতিযোগিভিন্ন কারণকে অপেক্ষা করে না, যেহেতু এই ঘটের ধ্বংসটি ইহার [এই ঘটের] কার্য। তাহা হইলে এতৎকার্যত্ব হেতুতে বিরোধ দোষ হইয়া যাইবে। যেহেতু এই ঘটের ধ্বংসটি এই ঘটের কার্য বলিলে, এই ঘটভিন্ন দণ্ডাদির [মুদ্গরাদি] ও কার্য হওয়ায়, এই প্রতিযোগিভিন্নকারণানপেক্ষত্বরূপ সাধ্যের অভাব যে প্রতিযোগিভিন্নকারণাপেক্ষত্ব তাহার ব্যাপ্য হইয়া যায়—এতৎকার্যত্বরূপ হেতুটি। আর যদি "তস্যৈব—অর্থাৎ প্রতিযোগিমাত্রেরই কার্য" এইরূপ অর্থ বল, তাহা হইলে উক্ত অনু-মানের হেতুটি দাঁড়ায় এতন্মাত্র [প্রতিযোগিমাত্র] কার্যত্ব, অর্থাৎ এই ঘটের ধ্বংসটি, এই ঘট মাত্রের কার্য, এই ঘটাতিরিক্তের কার্য নয়। কিন্তু এইরূপ হেতুটি অসিদ্ধ। যেহেতু দেখা যায় যে, কেহ লাঠি মারিয়া ঘট ভাঙ্গিয়া দেয়। সেখানে সেই ঘটের ধ্বংসে সেই ঘটমাত্রকার্যত্ব থাকে না। ইহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"যৎ কিঞ্চিদুৎপন্নমাত্রস্য……ইতি চেৎ।"

অর্থাৎ তাহারও কার্য—এইভাবে অন্য কারণের সমুচ্চয় বা তাহারই কার্য এইভাবে প্রতি-যোগিমাত্রের কার্য—বলিয়া নিয়ম—এইভাবে আমরা তৎকার্যত্বের অর্থ বলিতেছি না। কিন্তু আমাদের বিবক্ষিত হইতেছে এই—যাহা কিছু পদার্থ নিজের উৎপত্তির অনন্তর যে কার্য উৎপাদন করে, তাহাই তাহার বিনাশস্বরূপ। মোট কথা ভাববস্তুমাত্রের কার্য হইতেছে বিনাশ, বিনাশাতিরিক্ত ভাবের অন্য কার্য নাই। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন "তর্হি যস্যাঃ সামগ্র্যা……তদ্বিরহরূপত্বাৎ।" অর্থাৎ যেই সামগ্রী হইতে যেই কার্য হয়, সেই কার্য, সেই সামগ্রী হইতে অতিরিক্তকে অপেক্ষা করে না—ইহাই যদি সাধন বা হেতুর অর্থ হয়। তাহা হইলে পূর্বোক্ত অনুমানে সিদ্ধসাধন দোষ হয়। অভিপ্রায় এই যে বৌদ্ধের "এই ঘটের ধ্বংস, এই ঘটভিন্ন কারণকে অপেক্ষা করে না, যেহেতু ইহা [ঘট ধ্বংস] ঘটের কার্য" এই অনুমানে যদি 'এতদ্‌ঘটাতিরিক্তকারণানপেক্ষত্ব'কে সাধ্য বলা হয়, তাহা হইলে হেতুটি [এতৎকার্যত্ব] ব্যভিচারী হয়। কারণ এই ঘটের ধ্বংসে এতদ্‌ঘটকার্যত্বরূপ হেতুটি আছে, কিন্তু এতদ্‌ ঘটাতিরিক্তকারণানপেক্ষত্বরূপ সাধ্য নাই, যেহেতু এই ঘটের ধ্বংসটি কেবল এই ঘটমাত্রজন্য নহে, ঘটাতিরিক্ত অন্যকারণজন্যও বটে। অতএব বৌদ্ধ যদি বলেন—এতদ্‌ঘটধ্বংসটি, এতৎসামগ্রীজন্য, যেহেতু এই ধ্বংসটি এতৎ সামগ্রী অতিরিক্তকে অপেক্ষা করে না। তাহা হইলে প্রত্যেক কার্যই সামগ্রীজন্য অর্থাৎ যতগুলি কারণ না হইলে যে কার্য হয় না, সেই কার্য ততগুলি কারণ জন্য, ততগুলি কারণ ভিন্ন অন্যকে যে অপেক্ষা করে না, ইহাই ফলে পর্যবসিত হওয়ায় এইরূপ "সামগ্র্যতিরিক্তানপেক্ষত্ব"কে হেতু বলিবে, ইহা আমরা [নৈয়ায়িকেরা] সকলেই স্বীকার করি বলিয়া—উক্ত অনুমানে—'এতৎসামগ্রীজন্যত্ব' সাধ্যটি সিদ্ধ আছে বলিয়া বৌদ্ধের হেতুতে সিদ্ধসাধন দোষ হয়। আর বৌদ্ধ যে বলিয়াছেন "উৎপন্নবস্তুমাত্রের কার্য-মাত্রই তাহার বিনাশ—অর্থাৎ ভাববস্তুর কার্য্যমাত্রই তাহার বিনাশ, বৌদ্ধের এইরূপ উক্তি বা ব্যবহারের হেতু কি—ইহাই আমরা [নৈয়ায়িকেরা] জিজ্ঞাসা করি। কার্যমাত্রই কারণের অন্যোঽন্যাভাববিশিষ্ট বলিয়াই কি কার্যমাত্রই কারণের বিনাশস্বরূপ অথবা কার্যমাত্রই কারণের অত্যন্ত অভাবস্বরূপ বলিয়া কারণের বিনাশাত্মক। তদ্বিরহবত্ত্বাৎ—[ইহার অর্থ] কারণের অন্যোঽন্যাভাববত্ত্বহেতুক। তদ্বিরহরূপত্বাৎ = কারণের অভাবস্বরূপত্বহেতুক ॥৯৬॥

ন তাবৎ পূর্বঃ, সহকারিষ্বপি তথাপ্রসঙ্গাৎ, বিরহস্বরূপা-নিরুক্তেশ্চ। ন দ্বিতীয়ঃ, স হি কার্যকালে কারণস্য যোগ্যানু-পলম্ভনিয়মাদ্বা ভবেৎ, ব্যবহারানুরোধাদ্বা, অতিরিক্তবিনাশে বাধকানুরোধাদ্বা ইতি ॥৯৭॥

অনুবাদ ঃ—প্রথম পক্ষ যুক্তিযুক্ত নয়, যেহেতু সহকারিসমূহেও কারণের বিনাশের ব্যবহার প্রসঙ্গ হইবে, এবং অভাবের স্বরূপের নির্বচনও করা যাইবে না।

দ্বিতীয় পক্ষও ঠিক নয়। সেই দ্বিতীয় পক্ষ কি কার্যকালে কারণের যোগ্যানুপলব্ধির নিয়মবশত স্বীকার করা হয়, অথবা ব্যবহারের অনুরোধে [কার্যই কারণের বিনাশ এইরূপ ব্যবহারের অনুরোধে] স্বীকার করা হয়, কিম্বা অতিরিক্ত বিনাশে বাধকের অনুরোধে [কার্যাতিরিক্ত বিনাশ স্বীকারে বাধক আছে, তাহার অনুরোধে] এইরূপ মত স্বীকৃত নয় ॥৯৭॥

তাৎপর্য ঃ—কারণের অন্যোঽন্যাভাব কার্যে থাকে, এইজন্য কার্যকে কারণের বিনাশ বলিয়া ব্যবহার করা হয়—এই প্রথম পক্ষটি ঠিক নয়—এই কথা বলিবার জন্য নৈয়ায়িক—"ন তাবৎ পূর্বঃ" এই গ্রন্থের অবতারণা করিয়াছেন। কেন ঐ পক্ষ ঠিক নয়? ইহার উত্তরে বলিতেছেন—"সহকারিষ্বপি তথাপ্রসঙ্গাৎ, বিরহস্বরূপানিরুক্তেশ্চ।" অর্থাৎ সহকারি কারণেও প্রধান কারণের অন্যোঽন্যাভাব থাকায়, সহকারীতেও প্রধান কারণের বিনাশ ব্যবহার প্রসঙ্গ হইবে। যেমন বস্ত্ররূপ কার্যে সূতারূপ কারণের অন্যোঽন্যাভাব থাকায় বস্ত্রকে সূতার বিনাশ বলিয়া তোমরা ব্যবহার কর, সেইরূপ বস্ত্রের সহকারী কারণ মাকু প্রভৃতিতেও সূতার অন্যোঽন্যাভাব থাকায়, মাকু প্রভৃতিতেও সূতার অভাব বা বিনাশ বলিয়া ব্যবহারের আপত্তি হইবে। আর একটি দোষ এই যে অভাবের স্বরূপই নির্ধারণ করা যাইবে না। কারণ তোমরা [বৌদ্ধেরা] অভাবকে অলীক বল, সেই অলীকবস্তুটি কিরূপে কার্যরূপ বস্তুতে থাকিবে? অর্থাৎ বস্তুভূত-কার্য কিরূপে অলীক অন্যোঽন্যাভাববিশিষ্ট হইবে? সৎ ও অসতের সম্বন্ধ থাকিতে পারে না। আর অভাবকে যদি অধিকরণস্বরূপ বলা হয়, তাহা হইলে কারণের অন্যোঽন্যাভাব কার্যে থাকে বলিয়া কার্যরূপ অধিকরণটিকেই অন্যোঽন্যাভাবের স্বরূপ বলিতে হইবে। কিন্তু সেই কার্যের দ্বারা কার্যটি কিরূপে অন্যোঽন্যাভাববান্ হইবে। নিজেই নিজবিশিষ্ট হইতে পারে না। কার্য কার্যবান্ হয় না। এইভাবে দোষ থাকায় অভাবের স্বরূপ নির্ধারণ করা যাইবে না। সুতরাং প্রথম পক্ষ অযৌক্তিক। এখন দ্বিতীয় পক্ষ—অর্থাৎ কার্যটি কারণের অভাবস্বরূপ বলিয়া কার্যকে কারণের বিনাশ বলিয়া ব্যবহার করা হয়—এই দ্বিতীয় পক্ষ খণ্ডন করিবার জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন দ্বিতীয়ঃ।" দ্বিতীয় পক্ষ যুক্তিসহ নহে। কেন যুক্তিসহ নয়? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক দ্বিতীয় পক্ষের উপর তিনটি বিকল্প উঠাইয়াছেন—"স হি······বাধকানুরোধাদ্বেতি।" অর্থাৎ তোমরা [বৌদ্ধেরা] সেই দ্বিতীয় পক্ষ—কার্য, কারণের অভাবস্বরূপ এই পক্ষ স্বীকার করিতেছ—কি জন্য? কার্যকালে নিয়তভাবে কারণের যোগ্যানুপলব্ধি হয় বলিয়াই কি কার্যকে কারণের অভাবস্বরূপ স্বীকার করিতেছ (১)। কিম্বা কার্যকে কারণের বিনাশ বলিয়া ব্যবহার করা হয় এই ব্যবহারের অনুরোধে কার্যকে কারণের অভাবস্বরূপ বলিতেছ (২)। অথবা কার্য হইতে অতিরিক্ত বিনাশ স্বীকারে বাধক আছে, সেই বাধকের অনুরোধে কার্যকে কারণের অভাবস্বরূপ বলিতেছ (৩)। ইহাই সংক্ষেপে তিনটি বিকল্পের অর্থ ॥৯৭॥

ন প্রথমঃ। উপলভ্যন্তে হি পটকালে বেমাদয়ঃ। ন তে ত ইতি চেৎ, কিমত্র প্রমাণম্। অভেদেঽপি কিং প্রমাণমিতি চেৎ, মা ভূৎ তাবৎ, সন্দেহস্থিতাবপি অনুপলব্ধিবলাবলম্বনবিলয়াৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। ন হি পটো জাত ইত্যুক্তে তন্তবো নষ্টা ইতি কশ্চিদ্‌ব্যবহরতি। পটস্যানতিরেকাৎ তন্তুমাত্রজন্মনি চ ভেদাগ্রহাদব্যবহার ইতি চেৎ, ন তর্হি ব্যবহারবলমপি। বিসভাগসন্ততৌ তাবদ্ব্যবহারবলমস্তীতি চেৎ, নৈতদেবম্। যদি হি তন্তুমালৈব পটনিবৃত্তিস্তর্হি কথং তদাশ্রয়স্তদাত্মকো বা পটঃ প্রাক্। অন্যেবাসৌ ইতি চেৎ, ন তাবজ্জাতিকৃতমন্যত্বমুপলভ্যতে। ব্যক্তিকৃতং তু নাদ্যাপি সিধ্যতি। ইত এব তৎসিদ্ধাবিতরেতরাশ্রয়ত্বম্। তথাপি যদ্যেবং স্যাৎ, কীদৃশো দোষ ইতি চেৎ, ন কশ্চিৎ, কেবলং প্রমাণাভাবঃ, ব্যবহারাননুরোধশ্চ, তৎসিদ্ধাবপি সিধ্যতস্তস্য নিমিত্তান্তরাপেক্ষণাৎ ॥৭৮॥

অনুবাদ :—প্রথমপক্ষ [যুক্ত] নয়। যেহেতু বস্ত্রোৎপত্তিকালে বেমা প্রভৃতির উপলব্ধি হয়। [পূর্বপক্ষ] বস্ত্রোৎপত্তিকালীন বেমা প্রভৃতি, বস্ত্রোৎপত্তি পূর্বকালীন বেমাদি নয়। [উত্তরবাদী] এই বিষয়ে [পূর্বকালীন বেমাদি হইতে বস্ত্রকালীন বেমাদির ভেদ বিষয়ে] প্রমাণ কি ? [পূর্বপক্ষ] অভেদ বিষয়েই বা প্রমাণ কি ? [উত্তরবাদী] না হউক অভেদ, সন্দেহ হইলেও অনুপলব্ধির সামর্থ্য অবলম্বন করা তিরোহিত হইয়া যায়। দ্বিতীয় পক্ষও যুক্তিযুক্ত নয়। কারণ বস্ত্র উৎপন্ন হইয়াছে বলিলে সূত্রসমূহ নষ্ট হইয়া গিয়াছে—এইরূপ ব্যবহার কেহ করে না,। [পূর্বপক্ষ] সূত্র হইতে বস্ত্র অভিন্ন বলিয়া [পরবর্তী] তন্তুমাত্রের উৎপত্তিতে [পূর্বতন্তুসমূহ হইতে পরবর্তী তন্তুসমূহের] ভেদজ্ঞান না থাকায় পরবর্তী তন্তুগুলিকে পূর্ববর্তী তন্তুসমূহের বিনাশ বলিয়া ব্যবহার করা হয় না। [উত্তরবাদী] তাহা হইলে ব্যবহারের বলও [তোমাদের অবলম্বনীয়] হইতে পারে না। [পূর্বপক্ষ] বিসদৃশ সন্ততিতে [ধারাতে] বিনাশ ব্যবহাররূপ বল আছে। [উত্তরবাদী] না। ইহা এইরূপ নয়। তন্তুসমূহই যদি বস্ত্রের অভাব হয়, তাহা হইলে সেই তন্তুসমূহে আশ্রিত বা তন্তুস্বরূপাত্মক বস্ত্র কিরূপে পূর্বে ছিল। [পূর্বপক্ষ] পূর্বতন্তুসমূহ হইতে পরবর্তী তন্তুসমূহ ভিন্নই। [উত্তরপক্ষ] জাতিজনিত ভেদের উপলব্ধি

হয় না। ব্যক্তিজনিত ভেদ এখনও সিদ্ধ হয় নাই। ইহা হইতেই [পরবর্তী তন্তু পূর্বতন্তুর অভাবস্বরূপ—ইহা হইতেই] তাহার সিদ্ধি [পূর্বাপর তন্তু ব্যক্তির ভেদ সিদ্ধ] হইলে অন্যোহন্যাশ্রয় দোষ হয়। [পূর্বপক্ষ] তথাপি যদি এইরূপ [পরবর্তী তন্তুগুলি পূর্বতন্তুর অভাবস্বরূপ হইলে] হয়, তাহা হইলে কিরূপ দোষ হইবে? [সিদ্ধান্তী] কোন দোষ নাই। কেবল প্রমাণের অভাব এবং ব্যবহার অনুসরণের অভাব। তন্তুসমূহ, বস্ত্রের নিবৃত্তিস্বরূপ—ইহা সিদ্ধ [নিশ্চিত] না হইলেও বস্ত্রের নিবৃত্তি ব্যবহার সিদ্ধ হয় বলিয়া তাহারা [বস্ত্রনিবৃত্তি ব্যবহারের] অন্য নিমিত্তের [কার্যভিন্ন ধ্বংসস্বরূপ নিমিত্তের] অপেক্ষা করিতে হইবে ॥৯৮॥

তাৎপর্যঃ—কার্যকালে কারণের যোগ্যানুপলব্ধিবশত কার্যটি কারণের অভাবস্বরূপ—এই পক্ষ খণ্ডন করিবার জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন প্রথমঃ।" এই প্রথম পক্ষ অযুক্ত। কেন অযুক্ত ? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—"উপলভ্যন্তে হি পটকালে বেমাদয়ঃ" অর্থাৎ কার্যকালে নিয়তভাবে কারণের অনুপলব্ধি হয় না, যেহেতু যখন বস্ত্র উৎপন্ন হয়, তখনও মাকু, সূতা, তন্তুবায় প্রভৃতি কারণগুলিকে দেখা যায়। কার্যকালে নিয়তভাবে যদি কারণ দেখা না যাইত, তাহা হইলে না হয়—বলা যাইত যে কার্য কারণের বিনাশস্বরূপ বা অভাবস্বরূপ। কিন্তু তাহা তো নয়। কার্যকালে কারণের উপলব্ধি হয়।

নৈয়ায়িকের এই উক্তির উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"ন তে তে ইতি চেৎ" তাহারা তাহারা নয়। অর্থাৎ বৌদ্ধ বলিতেছেন দেখ! বস্ত্রের উৎপত্তিকালে যে মাকু, সূতা প্রভৃতি দেখা যায়, তাহারা বস্ত্রের উৎপত্তির পূর্বে বস্ত্রের কারণীভূত মাকু প্রভৃতি নয়। অভিপ্রায় এই যে বৌদ্ধমতে বস্তু মাত্রই ক্ষণিক, এক ক্ষণের অধিক কোন বস্তুই থাকে না। তবে যে আমরা জগতে পৃথিবী, জল প্রভৃতি বা ঘট, পট প্রভৃতি বস্তুগুলিকে বহুক্ষণস্থায়ী বলিয়া মনে করি তাহা আমাদের ভ্রান্তি। একটি ঘট যেইক্ষণে উৎপন্ন হয়, সেইক্ষণের পরক্ষণে সেই ঘট [পরমাণু পুঞ্জ] থাকে না, কিন্তু পূর্বঘট বা পরমাণুপুঞ্জ পরবর্তী একটি সদৃশ ঘট বা পরমাণু পুঞ্জ উৎপাদন করে, আবার, সেই দ্বিতীয় ঘটটি, পরক্ষণে আর একটি তৎসদৃশ ঘট উৎপাদন করে এইভাবে যে ঘটধারা চলিতে থাকে তাহাকে সন্ততি বা সন্তান বলে। এই সন্ততির মধ্যে নানা ঘটব্যক্তিগুলি যে ভিন্ন ভিন্ন, তাহা সাদৃশ্যবশত বুঝা যায় না, এই জন্য এক ঘট বলিয়া আমাদের ভ্রান্তি হয়। এই সকল সন্ততি দুই প্রকার—সদৃশ সন্ততি এবং বিসদৃশ সন্ততি। একঘটের বিনাশক্ষণে আর এক ঘট, তাহার বিনাশক্ষণে আর এক ঘট ব্যক্তি এইভাবে যেখানে ঘটব্যক্তি পরম্পরা উৎপন্ন হয়, সেই সন্ততিকে সদৃশ সন্ততি বলে। আর যেখানে ঘটব্যক্তির বিনাশের ক্ষণে কপাল ব্যক্তি উৎপন্ন হয়, কপাল ব্যক্তির ধ্বংসের ক্ষণে, অন্য ঘট ব্যক্তি উৎপন্ন হয় ইত্যাদি রূপে বিসদৃশ ব্যক্তি পরম্পরা উৎপন্ন হয়, তাহাকে বিসদৃশ সন্ততি বলে। অবশ্য বৌদ্ধমতে ঘট, পট প্রভৃতি অবয়বী স্বীকার করা হয় না। কতকগুলি পরমাণু পুঞ্জই ঘট,

পটাদি পদার্থ ;. অবয়বাতিরিক্ত অবয়বী স্বীকৃত নয়। তথাপি এক পরমাণুপুঞ্জ হইতে অপর পরমাণুপুঞ্জ উৎপন্ন হয় ইহা স্বীকৃত। এবং পরমাণুও ক্ষণিক ইহা তাঁহাদের অভিমত। এই জন্য বৌদ্ধমতে তন্তু, বেমা, তন্তুবায় প্রভৃতি সবই ক্ষণিক বলিয়া, বস্ত্র উৎপন্ন হইবার পূর্বে যে তন্তু, বেমা (মাকু) প্রভৃতি ছিল, বস্ত্রোৎপত্তিকালে সেই তন্তু, বেমা প্রভৃতি থাকে না। তবে যে বস্ত্রোৎপত্তিকালে তন্তু, বেমা প্রভৃতি দেখা যায়, তাহা পূর্ব তন্তু, বেমা প্রভৃতি হইতে ভিন্ন। অতএব কার্যোৎপত্তিকালে কারণের উপলব্ধি হয় না বলিয়া, কার্যকে কারণের বিনাশ বলা যাইতে কোন বাধক নাই—ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন "কিমত্র প্রমাণম্" অর্থাৎ বস্ত্রোৎপত্তির পূর্বকালীন বেমা প্রভৃতি হইতে বস্ত্রোৎপত্তিকালীন বেমা প্রভৃতি যে ভিন্ন এই ভেদ বিষয়ে প্রমাণ কি ? ইহার উত্তরে বৌদ্ধ প্রতিবন্দি মুখে বলিতেছেন—"অভেদেঽপি কিং প্রমাণমিতি চেৎ।" বস্ত্রোৎপত্তির পূর্বকালীন বেমা প্রভৃতি হইতে বস্ত্রোৎপত্তিকালীন বেমা প্রভৃতি অভিন্ন—ইহা নৈয়ায়িক বলেন ; বৌদ্ধ জিজ্ঞাসা করিতেছেন—উহাদের অভেদ বিষয়েই বা প্রমাণ কি ? পূর্বকালীন বেমা প্রভৃতি পরবর্তীকালেই রহিয়াছে পূর্বাপরকালে উহাদের অভেদ কোন্ প্রমাণের দ্বারা জানা যায় ইহাই বৌদ্ধের জিজ্ঞাস্য। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"মা ভূৎ তাবৎ……বিলয়াৎ।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন কার্যোৎপত্তিপূর্বকালীন বেমা প্রভৃতি হইতে কার্যোৎপত্তিকালীন বেমা প্রভৃতির অভেদ নাই থাকুক্, তথাপি উহাদের অভেদের সন্দেহও হইতে পারে, কারণ ভেদের নিশ্চয় না হইলে অভেদের সন্দেহ হওয়া অসম্ভব নয়। যদি পূর্বকালীন এবং পরকালীন বেমা প্রভৃতি অভিন্ন বলিয়া সন্দেহ হয়, তাহা হইলে বস্ত্রের উৎপত্তিকালে বস্ত্রের কারণীভূত বেমা প্রভৃতির উপলব্ধি হয় না—ইহা বলা যাইতে পারে না। অভেদ সন্দেহে লোকে সেই বেমা [বস্ত্রোৎপত্তিকালে বেমা] প্রভৃতিকে বস্ত্রের কারণ বলিয়া মনে করিতে পারে। ঐরূপ মনে করিলে আর বেমাদির অনুপলব্ধি হইবে না। সুতরাং তোমরা [বৌদ্ধেরা] যে অনুপলব্ধির বলে কার্যকে কারণের বিনাশস্বরূপ বলিতে চাহিয়াছিলে—সেই অনুপলব্ধির বিলয় অর্থাৎ অসিদ্ধি হওয়ায় কার্যের কারণাভাবস্বরূপত্ব অসিদ্ধ হইয়া যায়। এখন দ্বিতীয় পক্ষের দ্বারা অর্থাৎ কার্যকে কারণের বিনাশ বলিয়া ব্যবহার করা হয়, এই ব্যবহারের অনুরোধে কার্যের কারণবিনাশাত্মকত্ব খণ্ডন করিবার জন্য ব্যবহারানুরোধরূপ দ্বিতীয় পক্ষ খণ্ডন করিতেছেন —"ন দ্বিতীয়ঃ……ব্যবহরতি।" বস্ত্র উৎপন্ন হইয়াছে —এই কথা বলিলে, কেহ তন্তুসকল নষ্ট হইয়া গিয়াছে এইরূপ ব্যবহার করে না বলিয়া উক্ত দ্বিতীয় পক্ষ যুক্তিযুক্ত নয়। এখন বৌদ্ধ ঐরূপ ব্যবহারাভাবের একটি উপপত্তি করিবার জন্য আশঙ্কা করিতেছেন—"পটস্যানতিরেকাৎ……অব্যবহার ইতি চেৎ।" বৌদ্ধের উক্ত আশঙ্কার অভিপ্রায় এই—তন্তুসকল হইতে অতিরিক্ত অবয়বিরূপ বস্ত্র নাই, উৎপন্ন তন্তুসমূহই বস্ত্র বলিয়া জ্ঞাত হইয়া থাকে। সুতরাং তন্তু হইতে বস্ত্র ভিন্ন নয়। পূর্বতন্তুসকল বিনষ্ট হইয়া পরবর্তী তন্তুসকল উৎপাদন করে। কিন্তু সেই পূর্বাপর তন্তুগুলির মধ্যে অত্যন্ত সাদৃশ্য থাকায়, তাহাদের ভেদজ্ঞান হয় না। ভেদজ্ঞান না হওয়ায়, পরবর্তী তন্তুগুলি যে পূর্বতন্তু জন্য

তাহা জানা যায় না, উহা জানা না যাওয়ায় পরবর্তী তন্তুগুলি যাহা বস্ত্র বলিয়া ব্যবহৃত হয়, তাহাতে বিনাশের [কারণের বিনাশের] ব্যবহার হয় না। আসলে বস্ত্রাদিকার্য তন্তু প্রভৃতি কারণের বিনাশস্বরূপ, কিন্তু তাহাতে বিনাশ ব্যবহার না হওয়ার প্রতি উক্ত যুক্তি আছে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন তর্হি ব্যবহারবলমপি"। অর্থাৎ কার্যে কারণের বিনাশ ব্যবহার না হওয়ার প্রতি তোমরা যে যুক্তি দেখাইলে, সেই যুক্তি অনুসারে উক্ত ব্যবহার হয় না—ইহাই তোমাদের কথা হইতে পাওয়া গেল। তাহা হইলে উক্ত ব্যবহার যখন হয় না—তখন ব্যবহারবল অর্থাৎ ব্যবহারের অনুরোধও টিকিল না। সুতরাং ব্যবহারের অনুরোধবশত আর কার্যের কারণাভাবস্বরূপত্ব সিদ্ধ হইল না। ইহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন "বিসভাগসন্ততৌ তাবদ্ ব্যবহারবলমস্তীতি চেৎ।" অর্থাৎ যেখানে তন্তুসমূহ হইতে তন্তুসমূহ উৎপন্ন হয়, সেখানে, সেই সদৃশসন্ততিতে সাদৃশ্যবশত বিনাশ ব্যবহার না হইলেও যেখানে বস্ত্র হইতে তন্তুসকল উৎপন্ন হয়, সেখানে সেই বিসদৃশসন্ততিতে উৎপন্ন তন্তুতে "বস্ত্র নষ্ট হইয়া গিয়াছে" এইরূপ বিনাশ ব্যবহার হইয়া থাকে। সেই বিসদৃশসন্ততিদৃষ্টান্তে সদৃশসন্ততিতে কারণের বিনাশ অনুমিত হইবে। সুতরাং আমাদের [বৌদ্ধের] ব্যবহারবল বিলীন হইতে পারে না। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"নৈতদেবম্", না। এইরূপ হইতে পারে না। কেন হইতে পারে না? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন "যদি হি তন্তুমাত্রৈব······পটঃ প্রাক্।" অর্থাৎ তোমরা যে বিসদৃশসন্ততিতে বস্ত্র হইতে তন্তুসকলের উৎপত্তির কথা বলিয়াছ, সেখানে তন্তুগুলি যদি বস্ত্রের নিবৃত্তি [অভাব] স্বরূপ হয়, তাহা হইলে সেই তন্তুতে আশ্রিত বস্ত্র বা তন্ত্বাত্মক বস্ত্র কিরূপে পূর্বে ছিল। অভিপ্রায় এই যে ন্যায়মতে বস্ত্র তন্তুতে আশ্রিত, আর বৌদ্ধমতে বস্ত্র তন্তুস্বরূপ। এখন বৌদ্ধ বস্ত্রের নিবৃত্তি বা ধ্বংস তন্তুসমূহস্বরূপ—ইহা বিসদৃশসন্ততিতে দেখাইয়াছেন। এখন বস্ত্রের ধ্বংস যদি তন্তুস্বরূপ হয়, তাহা হইলে সেই ধ্বংসের পূর্বে কিরূপে সেই বস্ত্র তন্তুতে ছিল? নৈয়ায়িক ইহা নিজমতানুসারে বৌদ্ধকে প্রশ্ন করিয়াছেন—"তদাশ্রয়ঃ" কথায়। আর বৌদ্ধ মতানুসারে বৌদ্ধকে প্রশ্ন করিয়াছেন—"তদাত্মকো বা" অর্থাৎ বস্ত্র তন্তুস্বরূপ—ইহা বৌদ্ধ স্বীকার করেন। এখন বস্ত্রের ধ্বংস যদি তন্তুস্বরূপ বলা হয়, তাহা হইলে ধ্বংসের পূর্বে সেই বস্ত্র কিরূপে তন্তু স্বরূপ হইবে? মোট কথা বৌদ্ধের উক্ত বাক্যে বিরোধ হইতেছে—কারণ তন্ত্বাশ্রিত যে বস্ত্র সেই বস্ত্রের ধ্বংস তন্তু হইল, বস্ত্র নিজের ধ্বংসে থাকে—ইহাই দাঁড়ায়। ইহা বিরুদ্ধ। অথবা বৌদ্ধ মতানুসারে যে বস্ত্র তন্তুস্বরূপ, সেই বস্ত্রের ধ্বংস আবার কিরূপে তন্তুস্বরূপ হইবে। প্রতিযোগী এবং তাহার ধ্বংস এক হয় না—ইহা পূর্বে বলা হইয়াছে। সুতরাং বৌদ্ধের ঐরূপ উক্তি অযৌক্তিক। ইহার উত্তরে বৌদ্ধ পুনরায় বলিতেছেন—"অন্যৈবাসাবিতি চেৎ।" অর্থাৎ বস্ত্রস্বরূপ তন্তুসমূহ ভিন্ন এবং বস্ত্রের ধ্বংসাত্মক তন্তুসমূহ ভিন্ন। পূর্বে যে সকল তন্তু বস্ত্রাকারে প্রতীত হইয়াছিল, সেই সকল তন্তু নষ্ট হইয়া অন্যতন্তুসমূহ উৎপন্ন হয়—সেই তন্তুগুলি বস্ত্রের ধ্বংস। সুতরাং বস্ত্ররূপ প্রতিযোগিস্বরূপ তন্তু, এবং

তাহার ধ্বংসরূপ তন্তু ভিন্ন হওয়ায় নৈয়ায়িকের আস্ফালন বৃথা। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন তাবজ্জাতিকৃতম্‌·········ইতরেতরাশ্রয়ত্বম্‌।" অর্থাৎ বস্ত্ররূপ পূর্বতন্তুসমূহ ভিন্ন এবং বস্ত্রধ্বংসরূপ পরবর্তী তন্তুসমূহ ভিন্ন বলিয়া যে তোমরা প্রতিপাদন করিতেছ, ঐ ভেদ কি জাতিকৃত অর্থাৎ পূর্বতন্তুসমূহ হইতে পরবর্তী তন্তুগুলি বিজাতীয় অথবা ব্যক্তিকৃত—পূর্বতন্তু ব্যক্তিসমূহ হইতে পরবর্তী তন্তুব্যক্তিসমূহ ভিন্ন। জাতিকৃতভেদ যদি বল, তাহা ঠিক হইবে না—কারণ সেইরূপ উপলব্ধি হয় না; পূর্বতন্তুস্থিত ও পরতন্তুস্থিত জাতির ভেদ উপলব্ধি হয় না। আর ব্যক্তির ভেদ অর্থাৎ পূর্বক্ষণে যে তন্তু ছিল পরক্ষণে সে তন্তু থাকে না, কিন্তু তাহা ভিন্ন তন্তু। এইরূপ ভেদ এখনও সিদ্ধ হয় নাই। পূর্বকাল ও উত্তরকালবর্তী তন্তু বা বীজাদি যে ভিন্ন ভিন্ন ইহা বৌদ্ধ সাধন করিতে চেষ্টা করিতেছেন। তাহা এখনও সিদ্ধ হয় নাই। অতএব অসিদ্ধ ভেদদ্বারা কিরূপে কার্যকে কারণাভাব বলিয়া প্রতিপাদন করিবেন। যদিও জাতির ভেদ ব্যক্তিভেদকৃত, ব্যক্তির ভেদ দ্বারা জাতির ভেদ প্রতিপাদিত হইতে পারে, তথাপি বুঝাইবার সুবিধার জন্য পৃথক্‌ভাবে জাতির ভেদের কথা বলা হইয়াছে। যাহা হউক জাতিভেদ বা ব্যক্তিভেদ জনিত পূর্বাপর তন্তুমালার [তন্তুসমূহের] ভেদ সিদ্ধ হয় না—ইহা নৈয়ায়িকের বক্তব্য। আর যদি বৌদ্ধ ইহা হইতেই অর্থাৎ তন্তুর বস্ত্রাভাবস্বরূপত্ব হইতেই পূর্বাপরতন্তুব্যক্তির ভেদ সিদ্ধ হয়—এই কথা বলেন তাহা হইলে অন্যোহন্যাশ্রয় দোষ হইবে। তন্তু ব্যক্তিগুলি ভিন্ন ভিন্ন বলিয়া, তন্তুসমূহ বস্ত্রনিবৃত্তিস্বরূপ, আর তন্তুসমূহ বস্ত্রনিবৃত্তিস্বরূপ বলিয়া তন্তু ব্যক্তিগুলি ভিন্ন ভিন্ন—এইভাবে অন্যোহন্যাশ্রয় দোষের আপত্তি হইবে। ইহার উপর বৌদ্ধ বলিতেছেন—"তথাপি যদ্যেবং······ইতি চেৎ।" অর্থাৎ অন্যোহন্যাশ্রয়দোষ হয় বলিয়া বস্ত্রের স্বরূপ নিশ্চয় না হইলেও পরবর্তী তন্তুগুলি পূর্বতন্তুসমূহের অভাব স্বরূপ বা কার্য, কারণের অভাব স্বরূপ হইলে দোষ কি? ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন কশ্চিৎ, ·········নিমিত্তান্তরাপেক্ষণাৎ" কোন দোষ নাই। কোন দোষ নাই—নৈয়ায়িকের এই উক্তির অভিপ্রায় এই যে—কোন কিছু প্রতিপাদ্য বস্তু সিদ্ধ হইলে, তারপর তাহার গুণ-দোষ বিচার। বস্তু বা ধর্মী সিদ্ধ না হইলে, দোষের বা গুণের কথা উঠিতে পারে না। সেইজন্য বলিয়াছেন—"কেবলং প্রমাণাভাবঃ ব্যবহারাননুরোধশ্চ" অর্থাৎ পরবর্তী তন্তুগুলি পূর্বতন্তুসমূহের অভাব—বা কার্য, কারণের অভাব—এই বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই এবং পরবর্তী তন্তুসমূহ পূর্ববর্তী তন্তুসমূহের অভাব—এইরূপ ব্যবহারও হয় না। আর তন্তুসমূহ বস্ত্রের অভাব স্বরূপ—ইহা সিদ্ধ না হইলেও [নিশ্চয় না হইলেও] বস্ত্রের অভাবের ব্যবহার লোকে সিদ্ধ হইয়া থাকে অর্থাৎ লোকে তন্তুকে বস্ত্রের অভাব বলিয়া নিশ্চয় না করিলেও বস্ত্রের অভাব ব্যবহার করিয়া থাকে; সুতরাং বস্ত্রের অভাব ব্যবহারের প্রতি অন্য কোন নিমিত্তের অনুসন্ধান করিতে হইবে। কার্যমাত্রই কারণের ধ্বংস ইহা বলিলে চলিবে না, কার্য হইতে অতিরিক্ত ধ্বংস স্বীকার করিতে

হইবে। নতুবা বস্ত্র তন্তুর ধ্বংস ইহা না জানা সত্ত্বেও লোকের বস্ত্রাভাবের ব্যবহার কিরূপে হয়? যাহা ব্যতীত যাহা হয়, তাহা তাহার কারণ নয়। গর্দভ ব্যতীত ঘট হয় বলিয়া গর্দভ ঘটের কারণ নয়। এইরূপ বস্ত্র তন্তুনিবৃত্তিস্বরূপ ইহা না জানিলেও বা বস্ত্র তন্তুনিবৃত্তি স্বরূপ না হইলেও যখন বস্ত্রাভাবের ব্যবহার হয়, তখন বস্ত্রাভাবের ব্যবহারের প্রতি তন্তুর কার্য বা বস্ত্রের কার্য [বৌদ্ধমতে বস্ত্র তন্তুস্বরূপ বলিয়া বস্ত্রের ধ্বংস বা তন্তুর ধ্বংস তন্তুর বা বস্ত্রের কার্য] হইতে অতিরিক্ত ধ্বংস স্বীকার করিতে হইবে। ফলতঃ কার্যমাত্রই কারণের ধ্বংস ইহা সিদ্ধ হইবে না ॥ ৯৮ ॥

অপি চ তন্তুবিনাশঃ সামান্যতস্তন্তুবিরহস্বভাবো বা স্যাৎ, তদ্বিপরীতো বা। আদ্যে কথং তন্ত্বন্তরম্, ন হি সামান্যতো নীলমনীলবিরুদ্ধস্বভাবমনীলান্তরম্। দ্বিতীয়ে কথং তদ্বিরোধী, ন হি নীলং সামান্যতোঽপি নীলান্তরবিরোধি। বিশেষমাত্র এবায়ং বিরোধ ইতি চেৎ, তৎ কিং সামান্যতোঽনুভয়স্বভাব এব বিনাশঃ। ওমিতি ব্রুবতোঽন্যতরমুপাদায় বিনাশব্যবহারানুপপত্তিঃ। সামান্যস্যালীকত্বাৎ তত্র বিরোধোঽপি কিং করিষ্যতীতি চেৎ, বিলীনমিদানীং বিরুদ্ধধর্মাধ্যাসেন ভেদপ্রত্যাশয়া, তস্য তদাশ্রয়ত্বাৎ ॥৯৯॥

অনুবাদ :—আরও কথা এই যে—তন্তুর বিনাশ সামান্যভাবে [তন্তুবিনাশত্ব রূপে] তন্তুর অন্যোঽন্যাভাবস্বভাব অথবা তাহার বিপরীত অর্থাৎ তন্তুসামান্য হইতে অভিন্ন। প্রথমে [তন্তুর বিনাশ] কিরূপে অন্য তন্তু হইবে। যেহেতু সামান্যভাবে অনীলের বিরুদ্ধস্বভাব নীল অন্য অনীলস্বরূপ হয় না। দ্বিতীয়পক্ষে [তন্তুর বিনাশ] কিরূপে সেই তন্তুর বিরোধী হইবে। যেহেতু সামান্যভাবে নীল অন্য নীলের বিরোধী হয় না। [পূর্বপক্ষ] বিশেষমাত্রকে আশ্রয় করিয়া এই বিরোধ। [উত্তর] তাহা হইলে কি বিনাশ সামান্যভাবে বিরোধ ও অবিরোধ এই উভয়ভিন্ন স্বভাব। হাঁ—এইরূপ বলিলে—অন্যতর তন্তুকে গ্রহণ করিয়া [অনুগতভাবে] তন্তু বিনাশ ব্যবহারের অনুপপত্তি হইবে। [পূর্বপক্ষ] সামান্য পদার্থ অলীক বলিয়া সেই তন্তুবিনাশাদিস্থলে বিরোধ কি করিবে। [উত্তর] তাহা হইলে বিরুদ্ধধর্মের অধ্যাসবশত ভেদের প্রত্যাশা এখন বিলীন হইয়া গেল, কারণ ভেদ, বিরুদ্ধ ধর্মের অধীন ॥৯৯॥

তাৎপর্য :—ভাবপদার্থের বিনাশ ভাবপদার্থের কার্যই—বৌদ্ধের এই মত নৈয়ায়িক খণ্ডন করিয়া আসিয়াছেন। এখন অন্যভাবে তাহার খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"অপি চ তন্তুবিনাশঃ……নীলান্তরবিরোধি।" বৌদ্ধ যে বলেন বস্ত্র তন্তুসমূহ ব্যতীত আর কিছুই নয় এবং সেই বস্ত্ররূপ তন্তুসমূহ পূর্বতন্তুসমূহের বিনাশস্বরূপ। এখন জিজ্ঞাস্য—এই যে তন্তুর বিনাশ তাহা কি সামান্যভাবে অর্থাৎ তন্তুত্বরূপে তন্তুর অভাব [বিনাশ বা অন্যোঽন্যাভাব] স্বরূপ অথবা তাহার বিপরীত অর্থাৎ তন্তুসামান্য হইতে অভিন্ন। যদি প্রথমপক্ষ স্বীকার করা হয় অর্থাৎ তন্তুর বিনাশ সামান্যভাবে তন্তুত্বাবচ্ছিন্নের অভাবস্বরূপ—বিনাশস্বরূপ বা তন্তুত্বাবচ্ছিন্ন হইতে ভিন্ন হয়, তাহা হইলে তাহা অন্য তন্তু কিরূপে হইবে। বৌদ্ধ পরবর্তী তন্তুসমূহকে পূর্বতন্তুর বিনাশ স্বীকার করেন। এখন তন্তুর বিনাশ সামান্যভাবে তন্তুত্বাবচ্ছিন্ন ভিন্ন হইলে তন্তুর বিনাশ আর অন্য তন্তু হইতে পারে না। কারণ—সামান্যভাবে যাহা যাহার বিরুদ্ধ তাহা তাহার অন্য বিশেষস্বরূপ হয় না। যেমন—সামান্যভাবে নীল অনীলের বিরুদ্ধস্বভাব বলিয়া সেই নীল কখনও অন্য বিশেষ অনীলস্বরূপ হয় না। এইভাবে তন্তুর বিনাশ যদি সামান্যভাবে তন্তুর বিরুদ্ধ স্বভাব হয়, তাহা হইলে সেই তন্তুবিনাশ কখনও অন্য বিশেষ তন্তু-স্বরূপ হইতে পারে না। আর যদি দ্বিতীয়পক্ষ স্বীকার করা হয় অর্থাৎ তন্তুর বিনাশ, সামান্য ভাবে তন্তুর অভাবস্বরূপ হইতে বিপরীত অর্থাৎ তন্তু হইতে অভিন্ন—ইহা স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে সেই তন্তুবিনাশ তন্তুর বিরোধী কেন হইবে, বিরোধী হইতে পারে না। যেমন নীলস্বরূপ-সামান্যবিশিষ্ট নীল, সামান্যভাবে অন্য নীলের বিরোধী হয় না। অর্থাৎ নীলত্বধর্ম-বিশিষ্ট নীল—নীল সামান্য হইতে ভিন্ন হয় না। এইরূপ তন্তুসামান্য হইতে অভিন্ন তন্তুবিনাশ কখনও তন্তুসামান্য হইতে ভিন্ন হইতে পারে না। নৈয়ায়িকের এই সকল উক্তির উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"বিশেষমাত্র এবায়ং বিরোধ ইতি চেৎ।" অর্থাৎ তন্তুত্বরূপে সামান্যভাবে তন্তু-বিনাশের সহিত তন্তু সামান্যের বা তন্তুজাতীয়ের বিরোধ—ইহা আমরা [বৌদ্ধেরা] বলি না। কিন্তু তন্তুবিশেষের সহিত তন্তুবিনাশের বিরোধ। পূর্ববর্তী যে বিশেষ বিশেষ তন্তু, তাহার কার্যরূপ যে তন্তুবিনাশ, তাহা সেই পূর্ববর্তী বিশেষ তন্তুর সহিত বিরুদ্ধ, সামান্যভাবে তন্তুজাতীয়ের সহিত বিরুদ্ধ নয়। ইহাই আমরা বলিব। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তৎ কিং……এব বিনাশঃ।" অর্থাৎ বিশেষকে অবলম্বন করিয়া যদি বিরোধের কথা বৌদ্ধ বলেন, তাহা হইলে তন্তুর বিনাশ কি সামান্যভাবে তন্তুজাতীয়ের সহিত বিরুদ্ধও নয় এবং অবিরুদ্ধও নয়, অর্থাৎ তন্তুজাতীয় হইতে অনুভয়স্বরূপ বিরুদ্ধাবিরুদ্ধ উভয়ভিন্নস্বরূপ ইহাই জিজ্ঞাস্য। ইহাতে যদি বৌদ্ধ বলেন, হাঁ উহা অনুভয়স্বভাব বলিব। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ওমিতি ব্রুবতোঽন্যতরম্……অনুপপত্তিঃ।" অর্থাৎ তন্তুজাতীয়ের সহিত তন্তুবিনাশের বিরোধ এবং অবিরোধ—কোনটা নাই স্বীকার করিলে—তন্তু ও তন্তু-বিনাশের অন্যতর যে তন্তু তাহাকে অবলম্বন করিয়া বৌদ্ধের পক্ষে অনুগতভাবে তন্তুবিনাশের ব্যবহারের অনুপপত্তি হইবে। অভিপ্রায় এই যে—অনুগত ব্যবহারের প্রতি সর্বত্র সামান্য

ধর্ম কারণ হইয়া থাকে। যেমন এই মানুষ, ঐ মানুষ, সে মানুষ—এইভাবে অনুগত মনুষ্য ব্যবহারের প্রতি মনুষ্যত্ব সামান্যটি কারণ। এইভাবে এই তন্তুবিনাশ, ঐ তন্তুবিনাশ এইরূপ অনুগত বিনাশ ব্যবহারের প্রতি তন্তুবিনাশত্বরূপ অনুগত ধর্মটি কারণ বলিতে হইবে। বৌদ্ধ তন্তুকে তন্তুবিনাশ বলিয়া ব্যবহার করেন। তাঁহারা বলেন পরবর্তী তন্তু পূর্বতন্তুর বিনাশ, আবার সেই পূর্বতন্তু, তাহার পূর্ববর্তী তন্তুর বিনাশ। এখন যদি তন্তুসামান্য ও তন্তুবিনাশের সহিত বিরোধ ও অবিরোধ না থাকে, তাহা হইলে কোন তন্তুকে গ্রহণ করিলে, তাহাতে অনুগত তন্তুবিনাশের ব্যবহার হইতে পারিবে না। কারণ তন্তুবিনাশের সহিত তন্তুর বিরোধ না থাকায় কোনস্থলে তন্তুতে তন্তুর বিনাশ ব্যবহার হইলেও আবার অবিরোধ না থাকায় তন্তুতে তন্তুরবিনাশ ব্যবহারের বাধা ঘটিবে। ফলত সামান্যভাবে তন্তু অবলম্বনে বৌদ্ধদের যে অনুগত তন্তুবিনাশ ব্যবহার, তাহা আর ঘটিয়া উঠিবে না। ইহার উপর বৌদ্ধ একটি আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"সামান্যস্য……ইতি চেৎ।" অর্থাৎ সামান্য পদার্থ অলীক। বৌদ্ধমতে নীলত্বাদি সামান্য বা ঘটত্বাদি সামান্য বা জাতি অস্বীকৃত। তাঁহাদের মতে নীলত্বটি অনীলব্যাবৃত্তি, এইরূপ ঘটত্ব অঘটব্যাবৃত্তি। ব্যাবৃত্তি মানে অভাব। অভাব পদার্থ বৌদ্ধমতে অলীক—ইহা বলা হইয়াছে। সুতরাং সামান্য পদার্থ অলীক। অলীক কাহারও বিরোধী হয় না। অতএব তন্তুত্ব সামান্য অলীক বলিয়া তন্তুবিনাশের সহিত বিরোধ নাই। তাহা হইলে বিরোধ এবং অবিরোধের কোন প্রশ্নই উঠে না। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"বিলীনমিদানীং……তদাশ্রয়ত্বাৎ।" তোমরা [বৌদ্ধেরা] যে বিরুদ্ধ ধর্মের অধ্যাস দ্বারা বীজাদি ভাববস্তুর ভেদ সাধন কর, এখন সামান্য পদার্থ স্বীকার না করিলে, সেই ভেদ সাধনের আশা তোমাদের নষ্ট হইয়া গেল। বৌদ্ধ বলেন পূর্বতন্তু হইতে তাহার পরবর্তী তন্তু ভিন্ন। এক বস্তু অনেকক্ষণ থাকিতে পারে না। কারণ এক তন্তু যদি অনেকক্ষণ থাকে, তাহা হইলে যে তন্তু হইতে বস্ত্র যখন উৎপন্ন হইল, তাহার পূর্ব পূর্বক্ষণে যদি সেই তন্তু থাকিত, তবে পূর্ব পূর্বক্ষণেই বা কেন ঐ তন্তু হইতে বস্ত্র উৎপন্ন হয় নাই। ঐ স্থায়ী তন্তুর প্রথমক্ষণে [যে ক্ষণে তন্তু উৎপন্ন হয়] বস্ত্রোৎপাদন সামর্থ্য ছিল কিনা। যদি ছিল বলা হয়, তাহা হইলে যাহা সামর্থ্যযুক্ত তাহা তো কার্যোৎপাদনে বিলম্ব করে না। সুতরাং পূর্বে ঐ তন্তু কেন বস্ত্র উৎপাদন করে নাই। আর যদি প্রথমক্ষণে ঐ তন্তুর অসামর্থ্য ছিল বলা হয়, তাহা হইলে, পরেও উহা বস্ত্র উৎপাদন করিতে পারে না। কারণ যাহা অসমর্থ তাহা কখনও কার্য করিতে পারে না। আর ঐ তন্তুতে পূর্বে অসামর্থ্য ছিল, পরে সামর্থ্য হইল—ইহা বলা যায় না কারণ সামর্থ্য ও অসামর্থ্য ইহারা বিরুদ্ধধর্ম বলিয়া এক বস্তুতে থাকিতে পারে না। এই সামর্থ্য ও অসামর্থ্যরূপ বিরুদ্ধ ধর্ম একস্থানে থাকিতে পারে না বলিয়া পূর্ব তন্তু যাহা অসমর্থ, তাহা হইতে সমর্থ পরবর্তী তন্তু ভিন্ন—ইহা স্বীকার করিতে হইবে। এইভাবে বৌদ্ধ বিরুদ্ধ ধর্মের অধ্যাস (আরোপ) দ্বারা বস্তুর ভেদ সাধন করেন। এখন নৈয়ায়িক বলিতেছেন বৌদ্ধ যদি সামান্য পদার্থ স্বীকার না করেন, তাহা হইলে বিরুদ্ধ ধর্মের অধ্যাসের শঙ্কা উঠিতে

পারে না। যেমন গরুতে গোত্ব থাকে, অশ্বত্ব থাকে না, কারণ গোত্ব ও অশ্বত্বরূপ সামান্য ধর্মদ্বয় বিরুদ্ধ। বিরুদ্ধ বলিয়া গোত্বের আশ্রয় গরু হইতে অশ্বত্বের আশ্রয় ভিন্ন। এখন সামান্যকে অলীক বলিলে সামর্থ্য এবং অসামর্থ্য [অথবা কুর্বদ্রূপত্ব, অকুর্বদ্রূপত্ব] ধর্মদ্বয়ও অলীক হইয়া যাওয়ায়, অলীকের সহিত কাহারও বিরোধ হয় না বলিয়া, বিরুদ্ধ ধর্মের অধ্যাস-দ্বারা আর বৌদ্ধ বস্তুর ভেদ সাধন করিতে পারিবেন না। বৌদ্ধের সেই আশা নষ্ট হইয়া গেল। কেন ভেদ সিদ্ধ হইবে না? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তস্য তদধীনত্বাৎ।" তস্য=ভেদের। তদধীনত্বাৎ=বিরুদ্ধ ধর্মাধ্যাসের অধীন বা সামান্য ধর্মের অধীন বলিয়া। সামান্য ধর্ম সিদ্ধ হইলে পরস্পর বিরুদ্ধ সামান্য ধর্মের অধ্যাস সিদ্ধ হয়। ঐ অধ্যাস সিদ্ধ হইলে ভেদ সিদ্ধ হয়। সামান্যকে অলীক বলিলে ভেদের বিলয় হইয়া যাইবে। ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥৯৯॥

নন্বতিরিক্তাভাবপক্ষে যথা পটঃ পটান্তরাভাববাংশ্চ তজ্জাতীয়শ্চ, অভাবো বা পটবিরোধী পটান্তরসহবৃত্তিশ্চেতি ন কশ্চিদ্বিরোধঃ, তথা কার্যাভাবপক্ষেঽপি ভবিষ্যতীতি। নৈতদেবম্। প্রতিযোগিনা হি তাদাত্ম্যসংসর্গৈকজাতীয়ত্বানি নেষ্যন্তে, অপ্রতিযোগিত্বপ্রসঙ্গাৎ, ভিন্নকালত্বাৎ, সামান্যতো বিরুদ্ধ ধর্মসংসর্গাচ্চ। অপ্রতিযোগিনা তু সংসর্গে কো দোষঃ। ন হি ভেদবিজাতীয়ত্বৈককালতাঃ সংসর্গবিরোধিন্যঃ, তাদাত্ম্যং হি সংসর্গিত্বে বিরুদ্ধং বিরোধিত্বং চ, তে চ নেষ্যেতে এব ॥১০০॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] আচ্ছা! অভাব অতিরিক্ত [প্রতিযোগী হইতে বা অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত] এই মতে যেমন একটি বস্ত্র অপর বস্ত্রের ভেদবান্ হয় এবং বস্ত্র জাতীয় হয়, অথবা অভাব [একটি বস্ত্রের অভাব] বস্ত্রের বিরোধী এবং অন্য বস্ত্রের সমানাধিকরণ হয় বলিয়া কোন বিরোধ হয় না, সেইরূপ কার্যই অভাব—এই মতেও [অবিরোধ] হইবে। [উত্তর] না। ইহা এইরূপ নয়। যেহেতু প্রতিযোগীর সহিত [অভাবের] ত দাত্ম্য, সংসর্গ এবং একজাতীয়ত্ব স্বীকার করা হয় না। ঐরূপ স্বীকার করিলে অভাবের প্রতিযোগীর অপ্রতিযোগিত্বপ্রসঙ্গ হইয়া যায়। আর তাছাড়া প্রতিযোগী এবং অভাব ভিন্নকালীন এবং সামান্যভাবে প্রতিযোগী ও তাহার অভাবে বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ থাকে। অপ্রতিযোগীর সহিত [অভাবের] সংসর্গ থাকিলে দোষ কি। যেহেতু ভেদ বৈজাত্য ও এককালতা [বিজাতীয়তা ভেদ ও এককালীনতা] সংসর্গের বিরোধী নয়। কিন্তু তাদাত্ম্য

সংসর্গিত্বের প্রতি বিরুদ্ধ এবং বিরোধিত্বও সংসর্গিত্বের প্রতি বিরুদ্ধ। সেই তাদাত্ম্য এবং বিরোধিত্ব [পট ও পটান্তরাভাব] আমরা [নৈয়ায়িক] স্বীকার করি না ॥১০০॥

তাৎপর্য ঃ—এখন বৌদ্ধ, কার্যকে বিনাশ স্বীকার করিলেও তাঁহাদের মতে বিরোধ হইবে না ইহা দেখাইবার জন্য আশঙ্কা করিতেছেন—"নম্বতিরিক্তাভাবপক্ষে···ভবিষ্যতীতি।" অর্থাৎ নৈয়ায়িকেরা একটি বস্ত্রে অন্য বস্ত্রের অভাব [ভেদ] স্বীকার করেন, অথচ সেই একটি বস্ত্র বস্ত্রজাতীয় ইহাও স্বীকার করেন। তাহা হইলে দেখা যাইতেছে একটি বস্ত্র বস্ত্রসামান্য হইয়াও অন্য বস্ত্রের অভাববান্ হইতে পারে, ইহাতে কোন বিরোধ নাই বলিয়া নৈয়ায়িক বলেন। অথচ নৈয়ায়িক অভাবকে প্রতিযোগী হইতে বা অধিকরণ হইতে ভিন্ন স্বীকার করেন। এইরূপ অভাব অর্থাৎ বস্ত্রের [বস্ত্রাদির] অভাবও বস্ত্রের বিরোধী। আবার অপর বস্ত্রের সহবৃত্তি। যেমন একটি বস্ত্রের অভাব--সেই বস্ত্রের বিরোধী। যে তন্তুতে যে বস্ত্রের অভাব আছে, সেই তন্তুতে সেই বস্ত্র থাকিতে পারে না—এইজন্য বস্ত্রের অভাব বস্ত্রের বিরোধী হইল। আবার অপর বস্ত্রের সহবৃত্তি সমানাধিকরণ। যে তন্তুতে যে বস্ত্রের অভাব আছে, সেই তন্তুতে অন্য বস্ত্র থাকে। অতএব অতিরিক্তাভাববাদী নৈয়ায়িকের মতে যেমন ভাব ও অভাবের এইভাবে বিরোধ হয় না, সেইভাবে কার্যই অভাব এইরূপ মতাবলম্বী আমাদের [বৌদ্ধদের] মতেও একটি তন্তু অপর পূর্বতন্তুর অভাব [বিনাশ] হইবে, আবার তন্তুজাতীয়ও হইবে—ইহাতে কোন বিরোধ নাই—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"নৈতদেবং,······তে চ নেষ্যেতে এব।" অর্থাৎ তোমাদের [বৌদ্ধদের] উক্ত যুক্তি সমীচীন নয়। কারণ, প্রতিযোগীর সহিত অভাবের তাদাত্ম্য, বা প্রতিযোগীর সম্বন্ধ যেখানে আছে, সেখানে তাহার অভাব আছে, বা প্রতিযোগীর সহিত অভাবের এক জাতীয়ত্ব এইসব আমরা [নৈয়ায়িকেরা] স্বীকার করি না। বৌদ্ধ—বিনাশ বা প্রতিযোগীর অভাবের সহিত প্রতিযোগীর তাদাত্ম্য স্বীকার করেন, প্রতিযোগীর সহিত তাহার অভাবের সম্বন্ধ স্বীকার করেন, যেমন—তন্তুর ধ্বংসরূপ বস্ত্রের সম্বন্ধ যেখানে থাকে, সেখানে তন্তুর অভাব [পূর্বতন্তুর অভাব] থাকে—ইহাও তাঁহারা মানেন ; আবার অভাবের সহিত প্রতিযোগীর একজাতীয়ত্ব স্বীকার করেন। যেমন তন্তুর বিনাশও তন্তু [তন্ত্বন্তর] বলিয়া প্রতিযোগীও তন্তু এবং প্রতিযোগীর বিনাশও তন্তু। অতএব প্রতিযোগী এবং তাহার অভাবও একজাতীয় স্বীকৃত হইল। কিন্তু আমারা [নৈয়ায়িকেরা] তাহা স্বীকার করি না। সুতরাং বৌদ্ধ যে নৈয়ায়িকের সহিত নিজেদের সাম্য দেখাইতেছেন তাহা অযৌক্তিক। প্রশ্ন হইতে পারে নৈয়ায়িক প্রতিযোগীর সহিত তাহার অভাবের তাদাত্ম্য স্বীকার করেন না, তাদাত্ম্য স্বীকার করিলে ক্ষতি কি? ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"অপ্রতিযোগিত্বপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ অভাবের সহিত যাহার তাদাত্ম্য থাকে, তাহা অভাবের প্রতিযোগী হইতে পারে না। অভাবকে অনুযোগী বলে, আর যাহার অভাব তাহাকে প্রতিযোগী বলে। এই প্রতিযোগী

এবং অনুযোগী ভিন্নই হইয়া থাকে—উহাদের তাদাত্ম্য হইতে পারে না। দ্বিতীয়ত প্রতিযোগীর সহিত অভাবের সংসর্গ থাকে না—ইহা নৈয়ায়িক বলিয়াছেন, এখন সেই অভাবের প্রতিযোগীর সহিত তাহার সংসর্গ কেন থাকে না তাহার হেতু বলিয়াছেন—"ভিন্নকালত্বাৎ।" প্রতিযোগী এবং তাহার অভাব ভিন্নকালীন। যেমন—কপালে যে কালে ঘট থাকে, সেই কালে ঘটের প্রাগভাব বা ঘটের ধ্বংস থাকে না। বিভিন্নকালীন পদার্থদ্বয়ের সম্বন্ধ [বিষয়িতাতিরিক্ত] থাকিতে পারে না। তৃতীয়ত যে বলা হইয়াছে প্রতিযোগী ও তাহার অভাবের একজাতীয়ত্ব থাকে না, তাহার কারণ বলিতেছেন—"সামান্যতো বিরুদ্ধধর্মসংসর্গাচ্চ।" অর্থাৎ সামান্য ভাবে প্রতিযোগিতে যে ধর্ম থাকে, অনুযোগীতে [অভাবে] তাহার বিরুদ্ধ ধর্ম থাকে। প্রতিযোগিতায় অবচ্ছেদক ও অনুযোগিতার অবচ্ছেদক অভিন্ন হইলে প্রতিযোগি—অনুযোগিভাব থাকে না। অথচ অভাব ও প্রতিযোগীর প্রতিযোগি-অনুযোগি ভাব আছে। অতএব অভাব ও প্রতিযোগী একজাতীয় হইতে পারে না। বৌদ্ধেরা তন্তু এবং তন্তুর বিনাশ উভয়কে এক তন্তুত্বজাতিবিশিষ্ট বলিতে চান। তাহা সম্ভব নয়। প্রতিযোগীর সহিত অভাবের সংসর্গ থাকে না—ইহা নৈয়ায়িক প্রতিপাদন করিয়া এখন বলিতেছেন "অপ্রতিযোগিনা তু" ইত্যাদি। অর্থাৎ যে অভাবের যাহা প্রতিযোগী নয়, তাহার সহিত তাহার সংসর্গ থাকিতে কোন বাধক নাই। যেমন যে কপালে নীল ঘট আছে, সেই কপালে পীতঘটের অভাব আছে, নীলঘট পীতঘটাভাবের প্রতিযোগী নয় [অপ্রতিযোগী] সেইজন্য পীতঘটাভাবে নীলঘটের সংসর্গ থাকিতে কোন বাধা নাই। অপ্রতিযোগীর সহিত অভাবের সংসর্গ বিষয়ে বাধা নাই কেন। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন হি ভেদ ·····বিরোধিন্যঃ" অর্থাৎ ভেদ, বিজাতীয়তা এবং সমানকালীনতা—সংসর্গের বিরোধী নয়। ভেদ থাকিলেই যে সংসর্গ থাকিবে না এইরূপ নিয়ম নাই। যেমন ঘটের সহিত পটের ভেদ আছে, অথচ একই ভূতলে ঘট ও পটের সংসর্গও থাকে, সুতরাং ভেদ সংসর্গের বিরোধী নয়। এইরূপ বিজাতীয়তাও সংসর্গের বিরোধী নয়। যেমন সেই ঘট ও পটের বৈজাত্য থাকা সত্ত্বেও তাহাদেব একত্র সংসর্গ থাকে। এইভাবে এককালতা ও সংসর্গের বিরোধী নয়—যেমন একই কালে কপালে নীল ঘট থাকে এবং পীতঘটাভাবও থাকে নীলঘট ও পীতঘটাভাবের এককালতা উহাদের সংসর্গের বিরোধী হয় নাই। প্রশ্ন হইতে পারে—তাহা হইলে সংসর্গের প্রতি বিরোধী কে? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছে—"তাদাত্ম্যং হি···এব।" অর্থাৎ তাদাত্ম্য কিন্তু সংসর্গের বিরোধী এবং বিরোধিত্ব সংসর্গের বিরোধী। সংসর্গিত্বের অর্থ সংসর্গ। হি=পদের এখানে অর্থ "কিন্তু"। তাদাত্ম্য থাকিলে সংসর্গ থাকে না। যেমন ঘটের সহিত তাহার নিজের স্বরূপের তাদাত্ম্য থাকে বলিয়া ঘটের নিজের স্বরূপ সংসর্গ [সম্বন্ধ] নাই। এইরূপ বিরোধিত্ব থাকিলে সংসর্গ থাকে না। যেমন গোত্ব ও অশ্বত্ব, ইহাদের বিরোধিত্ব থাকে বলিয়া সংসর্গ থাকে না। এই কথা বলিয়া নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিতেছেন—"তে চ নেহোতে এব।" অর্থাৎ আমরা [নৈয়ায়িকেরা] সংসর্গস্থলে তাদাত্ম্য এবং বিরোধিত্ব স্বীকার করি না। যেমন—

একটি বস্ত্রে অপর বস্ত্রের অভাব থাকে এবং বস্ত্রত্ব থাকে, ইহা আমরা স্বীকার করি। সেখানে একটি বিশেষ বস্ত্রে অপর বিশেষ বস্ত্রাভাবের অর্থাৎ বিশেষ বস্ত্রভেদের সংসর্গ আছে, অথচ সেই বিশেষ বস্ত্রভেদের তাদাত্ম্য বা বিরোধিত্ব আমরা স্বীকার করি না। এইভাবে বস্ত্রের সহিত বস্ত্রত্বের সংসর্গ আছে, তাদাত্ম্য বা বিরোধিত্ব নাই।

অনুরূপ ভাবে—যেখানে তন্তুতে একটি বস্ত্র সমবায় সম্বন্ধে রহিয়াছে, সেই তন্তুতে অপর বস্ত্রের অভাব রহিয়াছে। এখন সেই তন্তুতে যে বস্ত্রের অভাব আছে, সেই অভাবটি সেই বস্ত্রের বিরোধী, সেই অভাব [প্রাগভাব বা ধ্বংস] যতক্ষণ আছে, ততক্ষণ তাহার প্রতিযোগী বস্ত্র থাকিতে পারে না। অথচ সেই তন্তুতে অন্য বস্ত্র থাকায় সেই বস্ত্রের সহিত ঐ বস্ত্রাভাব রহিয়াছে। তাহা হইলে একটি বস্ত্রের অভাবের সহিত যে অপর বস্ত্রের সংসর্গ আছে, তাহাদের তাদাত্ম্য বা বিরোধিত্ব আমরা স্বীকার করি না, অতএব আমাদের [নৈয়ায়িক] পক্ষে কোন বিরোধ নাই। কিন্তু তোমরা [বৌদ্ধেরা] কার্যরূপ বিনাশের সহিত তাহার প্রতিযোগীর তাদাত্ম্য স্বীকার কর এবং প্রতিযোগীর সহিত তাহার অভাবের অবিরোধিত্ব স্বীকার কর। এইজন্য তোমাদের মতে ঐ প্রতিযোগীর সহিত অভাবের সংসর্গ সাধন করিতে পারিবে না। তোমাদের পক্ষে বিরোধ থাকিয়া গেল। আমরা [নৈয়ায়িকেরা] প্রতিযোগীর সহিত অভাবের তাদাত্ম্য স্বীকার না করিলেও বিরোধিত্ব স্বীকার করি বলিয়া আমাদের মতে উহাদের সংসর্গের আপত্তি হইবে না ॥১০০॥

নাপি বাধকানুরোধঃ, তদভাবাৎ। ননু ঘটাভাবে ঘটোঽস্তি ন বা। আদ্যে ঘটবতি তদভাবঃ, কপালে ঘটোঽস্তীতি তান্যপি তদ্বন্তি প্রসজ্যেরন্। নাস্তীতি পক্ষেঽনবস্থাপ্রসঙ্গঃ, অভাবান্তরমন্তরেণ তত্র নাস্তিতাব্যবহারে ভাবান্তরেঽপি তথা-প্রসঙ্গঃ। ন। ভাবান্তরস্য স জাতীয়ত্বেনাবিরুদ্ধজাতীয়ত্বাৎ। বিরুদ্ধজাতীয়ত্বে বা সমান জাতীয়ত্বানুপপত্তেঃ, অন্যত্বমাত্রেণ তথা ব্যবহারে তদ্বত্যপি প্রসঙ্গাৎ। অভাবস্য তু বিরুদ্ধস্বভাবতয়ৈবা-ভাবান্তরানুভবতর্কয়োরভাবাৎ ॥১০১॥

অনুবাদ :—বাধকের অনুরোধও নাই [বাধকের অনুরোধে কার্যই অভাব এইপক্ষ হইতে পারে না, কারণ বাধক নাই] [পূর্বপক্ষ]। আচ্ছা। ঘটাভাবে ঘট আছে কি না। প্রথমপক্ষে ঘটের অধিকরণে ঘটের অভাবের [ঘটপ্রাগভাব বা ঘট ধ্বংসের] প্রসঙ্গ হইবে। কপালে ঘট থাকে, এইজন্য কপালগুলিও [পরম্পরা-ক্রমে] ঘটধ্বংস বা ঘটপ্রাগভাববান্ [ঘটকালে] হউক, এইরূপ প্রসক্তি হইবে।

নাই—[ঘটাভাবে ঘট নাই—এইপক্ষে] এই পক্ষে অনবস্থাদোষের প্রসঙ্গ হইবে। অন্য অভাব ব্যতিরেকে সেইখানে [ঘটাভাবাদিতে] নাস্তিতার [ঘট নাই এইরূপ] ব্যবহার স্বীকার করিলে অন্য ভাব পদার্থেও সেই অভাব ব্যবহারের প্রসঙ্গ হইবে। [উত্তরপক্ষ] না। অপর ভাবের ভাবত্বরূপে সজাতীয়তাবশত ভাবের সহিত অবিরুদ্ধজাতীয়। ভাবের সহিত ভাবান্তরের বিরুদ্ধ জাতীয়তা থাকিলে সমান-জাতীয়তার অনুপপত্তি হইয়া যায়। ভেদমাত্রে [প্রতিযোগীর ভেদমাত্রে] সেইরূপ অভাবব্যবহার হইলে ভাববান্ অধিকরণেও অভাবব্যবহারের প্রসঙ্গ হইবে। কিন্তু অভ ব, ভাবের বিরুদ্ধস্বভাব বলিয়া অভাবে অভাবান্তরের অনুভব এবং তর্ক হইতে পারে না ॥১০১॥

তাৎপর্যঃ—নৈয়ায়িক বৌদ্ধের সিদ্ধান্তের উপর বিকল্প করিয়াছিলেন [৯৬ সংখ্যক-মূলে] কার্যই বিনাশ—ইহা ব্যবহার করিব কেন? উহা কি কার্য, কারণের ভেদবান্ বলিয়া অথবা কার্য, কারণের অভাবস্বরূপ বলিয়া। এই দুইটি বিকল্পের মধ্যে প্রথম বিকল্প [৯৭ সংখ্যক গ্রন্থে] খণ্ডন করিয়া দ্বিতীয় বিকল্পের উপর তিনটি বিকল্প করিয়াছিলেন—কার্যকালে কারণের যোগ্যানুপলব্ধিবশত অথবা ব্যবহারের অনুরোধে অথবা কার্যাতিরিক্ত বিনাশে বাধকের অনুরোধে কার্যকে কারণের অভাবস্বরূপ স্বীকার করা হয়। তাহার মধ্যে [৯৮-১০০ গ্রন্থ মধ্যে] দুইটি বিকল্প খণ্ডন করিয়া আসিয়াছেন। এখন তৃতীয় বিকল্প খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"নাপি বাধকানুরোধঃ, তদভাবাৎ।" কার্য হইতে অতিরিক্ত বিনাশ স্বীকারে কোন বাধক নাই বলিয়া 'বাধকের অনুরোধে কার্যকেই বিনাশ' স্বীকার করিতে হইবে—ইহা অসিদ্ধ—ইহাই তাৎপর্য। বৌদ্ধ কার্যাতিরিক্ত বিনাশ স্বীকারে বাধকের আশঙ্কা করিতেছেন—"ননু ঘটাভাবে······তথা প্রসঙ্গঃ।" অর্থাৎ ঘটাভাবে ঘট আছে কি না? এখানে ঘটাভাব বলিতে ঘটধ্বংস বুঝিতে হইবে। নৈয়ায়িক কপালে সমবায়সম্বন্ধে ঘট থাকে ইহা স্বীকার করেন এবং ঘটের ধ্বংস ও ঘটের প্রাগভাব কালান্তরে প্রতিযোগি ঘটের সমবায়িকারণ কপালে থাকে ইহাও স্বীকার করেন। আবার ঘটের ধ্বংস ঘট হইতে ভিন্ন ইহাও তাঁহাদের স্বীকৃত। এইজন্য বৌদ্ধ জিজ্ঞাসা করিতেছেন—ঘটের ধ্বংস যখন ঘট হইতে ভিন্ন—ইহা তোমাদের [নৈয়ায়িকের] অভিমত—তখন সেই ঘটধ্বংসে ঘট থাকে কি না? যদি বল—ঘটের ধ্বংসে ঘট থাকে—[ইহাই প্রথমপক্ষ] তাহা হইলে যেখানে ঘট আছে, সেখানে ঘটের ধ্বংস থাকুক্ এইরূপ আপত্তি হইয়া যাইবে। কারণ ঘটের ধ্বংসে যদি ঘট থাকে, তাহা হইলে ঘটধ্বংসের সহিত ঘটের সম্বন্ধ আছে, ইহা বলিতে হইবে। কাজেই যে কপালে ঘট আছে, সেখানেও পরম্পরাসম্বন্ধে [স্বাশ্রিতাশ্রয়ত্ব, স্ব—ঘটধ্বংস, তাহাতে আশ্রিত ঘট, সেই ঘটের আশ্রয়ত্ব কপালে আছে] ঘটের ধ্বংস থাকুক্ এইরূপ আপত্তি হইবে। মূলে "ঘটবতি তদভাবঃ" বলিয়া যে "কপালে ঘটোঽস্তীতি তান্যপি তদ্বন্তি প্রসজ্যেরন্" বলা হইয়াছে তাহা ঐ "ঘটবতি

তদভাবঃ" এই সংক্ষিপ্ত অংশেরই বিশদ অর্থ বুঝিতে হইবে। "ঘটবতি তদভাবঃ" ঘটের অধিকরণে তাহার ঘটের অভাব ঘটের ধ্বংস থাকুক, ইহারই বিশদ অর্থ "কপালে ঘট থাকে, এইজন্য "তান্যপি" সেই ঘটবৎ কপাল সকলও "তদ্বন্তি" ঘটধ্বংসবান্ হউক। অর্থাৎ পরম্পরা-সম্বন্ধে ঘটের অধিকরণ কপালে ঘটের ধ্বংস থাকুক্। নৈয়ায়িক বলিতে পারেন ঘটের অধিকরণ কপালে কালান্তরে ঘটধ্বংস থাকে—ইহা তো আমরা স্বীকার করি। সুতরাং ঐ আপত্তি তো আমাদের উপর ইষ্টাপত্তি হইবে। তাহার উত্তরে বক্তব্য এই যে—না। উক্ত আপত্তির অর্থ হইতেছে এই যে, ঘটকালেই ঘটের ধ্বংস থাকুক্ বা ঘটের ধ্বংস যেইকালে কপালে আছে সেইকালে কপালে ঘট থাকুক্ এবং উপলব্ধ হউক্। অতএব ঘটাভাবে ঘট থাকে বলিলে এই অনিষ্টাপত্তি হইবে। এই অনিষ্টাপত্তির ভয়ে যদি নৈয়ায়িক দ্বিতীয়পক্ষ অর্থাৎ "ঘটাভাবে ঘট থাকে না"—ইহা বলেন—তাহা হইলে অনবস্থাপ্রসঙ্গ হইবে। "ঘটাভাবে ঘট থাকে না—" ইহার অর্থ ঘটাভাবে ঘটাভাব থাকে। এখানে প্রথম অধিকরণরূপ ঘটাভাব, আর আধেয়রূপ ঘটাভাব যদি ভিন্ন ভিন্ন হয়, তাহা হইলে এক ঘটাভাবে আর একটি ঘটাভাব থাকিল। আবার সেই আধেয়ভূত ঘটাভাবও অভাব বলিয়া, তাহাতে ঘট না থাকায় আর একটি ঘটাভাব থাকিবে, আবার সেই তৃতীয় ঘটাভাবে অপর চতুর্থ ঘটাভাব থাকিবে—এইভাবে অনবস্থাদোষের প্রসঙ্গ হইবে। এই অনবস্থাদোষ পরিহার করিবার জন্য যদি নৈয়ায়িক বলেন—"ঘটাভাবে ঘট নাই" এইরূপ ব্যবহারস্থলে প্রথম ঘটাভাব হইতে অতিরিক্ত দ্বিতীয় ঘটাভাব স্বীকার করি না। কিন্তু ঐ একই ঘটাভাবের দ্বারা উক্ত ব্যবহার সিদ্ধ হইয়া যায় অর্থাৎ প্রথম অধিকরণস্বরূপ ঘটাভাবটি দ্বিতীয় আধেয়ভূত ঘটাভাবেরই স্বরূপ, "ঘট নাই" এই ব্যবহারের বিষয়ীভূত অভাবটি "ঘটাভাবে" এই ব্যবহারের বিষয়ীভূত ঘটাভাব হইতে অভিন্ন। অভাব অধিকরণস্বরূপ।

তাহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিয়াছেন—"অভাবান্তরমন্তরেণ তত্র নাস্তিতা ব্যবহারে ভাবান্তরেঽপি তথাপ্রসঙ্গঃ।" অর্থাৎ অভাব অধিকরণস্বরূপ, অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত অভাব স্বীকার না করিয়া যদি সেই "ঘটাভাবে ঘট নাই" এই ব্যবহারের উপপাদন কর, তাহা হইলে অন্য ভাব পদার্থ স্থলেও অর্থাৎ ভূতল প্রভৃতি ভাব পদার্থ স্থলেও সেইরূপ অতিরিক্ত অভাব স্বীকার না করিয়া, অধিকরণস্বরূপ অভাবের দ্বারা "ভূতলে ঘট নাই" এইরূপ ব্যবহারের প্রসঙ্গ হইবে। অধিকরণস্বরূপ হইতে অভাব অতিরিক্ত নয়—ইহা অভাবরূপ অধিকরণস্থলে যেমন প্রযোজ্য সেইরূপ ভাবস্বরূপ অধিকরণস্থলেও প্রযোজ্য। অথচ নৈয়ায়িক অধিকরণীভূত ভূতলাদি ভাব হইতে আধেয়ভূত অভাবকে অতিরিক্ত স্বীকার করেন। বৌদ্ধ বলিতেছেন অভাবাধিকরণস্থলে যদি তোমরা অতিরিক্ত অভাব স্বীকার না কর, তাহা হইলে ভাবাধিকরণস্থলেও অতিরিক্ত অভাব সিদ্ধ হইতে পারিবে না। এইভাবে কার্য হইতে অতিরিক্ত বিনাশ স্বীকার করিলে—এইরূপ বিকল্পের কোনটিই সিদ্ধ হয় না—ইহা বৌদ্ধ দেখাইয়া, অতিরিক্ত বিনাশ স্বীকারে বাধক আছে—ইহাই বলিতে চান। আর বৌদ্ধ

মতে কার্য হইতে অতিরিক্ত বিনাশ স্বীকার না করায়, ঘটের কার্যই ঘটের ধ্বংস হওয়ায়, কার্যে কারণ কখনই থাকে না বলিয়া "ঘটাভাবে ঘট থাকে কি না" এই প্রশ্নই উঠিতে পারে না। সুতরাং বৌদ্ধমতে উক্ত দোষ নাই ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়।

বৌদ্ধের উক্ত আপত্তির উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। ভাবান্তরস্য……অভাবান্তরানুভবতর্কয়োরভাবাদিতি।" অর্থাৎ বৌদ্ধের উক্ত আপত্তি টিকে না। কারণ ভাব পদার্থগুলি ভাবত্বরূপে সজাতীয়, আর অভাবগুলি অভাবত্বরূপে ভাব হইতে বিজাতীয়। এই ভাব পদার্থ ও অভাব পদার্থের বিরুদ্ধ জাতীয়তাবশত অভাব ও ভাবস্থলে এই যুক্তি খাটিবে না। বৌদ্ধ যে বলিয়াছেন—"ঘটাভাবে ঘট নাই" এই ব্যবহার স্থলে যদি অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত অভাব স্বীকার না করা হয়, তাহা হইলে "ভূতলে ঘট নাই" এই ব্যবহার ক্ষেত্রেও ভূতলাদি অধিকরণীভূত ভাব হইতে অতিরিক্ত অভাব স্বীকার্য হইতে পারে না।—ইহা ঠিক নয়। কারণ ভাব পদার্থ অপর ভাব পদদার্থের সহিত ভাবত্বরূপে সজাতীয় বলিয়া অবিরুদ্ধ জাতীয়। অর্থাৎ একটি ভাব পদার্থ যেমন ভূতল, তাহা অপর ঘটরূপ ভাব পদার্থের বিরুদ্ধ জাতীয় নয় বলিয়া ভূতলের জ্ঞান হইলেই, যে ঘটাভাবরূপে—জ্ঞান হয় তাহা নয়। কারণ ভূতল ও ভাব পদার্থ, ঘটাদিও ভাব পদার্থ, উহারা সজাতীয়, উহাদের বিরোধ নাই। ভূতল জ্ঞাত হইলে ঘট বিরোধিরূপে জ্ঞাত হয় না, বা ঘট জ্ঞাত হইলে ভূতলবিরোধিরূপে জ্ঞাত হয় না। ঘটাদির অভাব, ভূতলাদি ভাব হইতে বিরুদ্ধ জাতীয়। বিরুদ্ধ জাতীয় বলিয়া ভাব, অভাবের স্বরূপ হইতে পারে না। অতএব ভূতল প্রভৃতি অধিকরণীভূত ভাব হইতে অতিরিক্ত অভাব স্বীকার করিতে হইবে। ভাবের সহিত অপর ভাবের যদি বিরুদ্ধ জাতীয়তা থাকিত তাহা হইলে ভাবত্বরূপে ভাবসমূহের সজাতীয়ত্বের অনুপপত্তি হইয়া যাইত। এখন যদি বৌদ্ধ বলেন দেখ! "ভূতলে ঘট নাই" "ঘটাভাবে ঘট নাই" ইত্যাদি অভাব ব্যবহারস্থলে যে, প্রতিযোগীর অভাব ব্যবহার হয়, অধিকরণটি সেই প্রতিযোগী হইতে ভিন্ন বলিয়া, সেই সেই অধিকরণে সেই সেই প্রতিযোগীর অভাব ব্যবহার হয়। ভূতলে ঘটের ভেদ আছে বলিয়া ভূতলে ঘটের অভাব ব্যবহার হয়। এইরূপ ঘটাভাবে ঘটের ভেদ আছে বলিয়া ঘটাভাবে ঘটের অভাব ব্যবহার হয়। এইজন্য প্রতিযোগীর ভেদকে সর্বত্র অভাব ব্যবহারের প্রয়োজক বলিব। অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত অভাব স্বীকার করিবার আবশ্যকতা কি? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"অন্যত্বমাত্রেণ তথা ব্যবহারে তদ্বত্যপি প্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ ভেদমাত্রে অভাব ব্যবহার হইলে, যে অধিকরণে কোন প্রতিযোগী আছে, সেখানেও তাহার অভাব ব্যবহারের আপত্তি হইবে। যেমন যে ভূতলে যখন ঘট আছে, ঘটের ভেদ ভূতলে থাকায়, তখনও 'ভূতলে ঘট নাই' এই ব্যবহার হইয়া যাইবে। এইজন্য অতিরিক্ত অভাব স্বীকার করিতে হইবে। অভাবে অভাবের ব্যবহারস্থলে—যেমন "ঘটাভাবে ঘট নাই" ইত্যাদি ব্যবহারস্থলে—অধিকরণ হইতে অতিরিক্ত অভাব স্বীকার করিবার আবশ্যকতা নাই। কারণ অভাব স্বরূপতই ভাবের বিরোধী। ভাবের বিরোধিরূপেই অভাবের অনুভব হয় বলিয়া, এক অভাবে অন্য

অভাবের অনুভব হয় না। ঘটাভাবে আর একটি ঘটাভাবের অনুভব হয় না। অভাব নিজের দ্বারাই অভাববান্ বলিয়া অনুভূত হইয়া যাইতে পারে। এই হেতু যদি কেহ এইরূপ তর্ক প্রয়োগ করেন—"ঘটাভাব যদি ঘটাভাববান্ না হয়, তাহা হইলে ঘটবান্ হউক্।" এইরূপ তর্কও সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ উক্ত তর্কে—আপাদক হইতেছে—ঘটাভাববত্তার ভেদ, আর অপাদ্য হইতেছে 'ঘটবত্তা'। কিন্তু এখানে আপাদক নাই। ঘটাভাব নিজের দ্বারাই ঘটাভাববান্ ইহা স্বীকার করায়, ঘটাভাবে ঘটাভাববত্তা থাকায় ঘটাভাববত্তা ভেদরূপ আপাদক নাই। অতএব উক্ত তর্কও অভাবক্ষেত্রে অতিরিক্ত অভাবের সাধক হয় না ॥১০১॥

ভিন্নাভাবজন্মনি ঘটতাদবস্থ্যং দোষ ইতি চেন্ন। ঘটতাদবস্থ্যং হি যদি ঘটত্বমেবাভিমতম্, এবমেতৎ। ন হ্যভাবজন্মনি ঘটোঽঘটতামুপৈতীত্যভ্যুপগচ্ছামঃ। তৎকালসত্ত্বং চেৎ, ন, তর্হ্যভাবো জাতঃ, কালান্তরে ঘটানবস্থানস্বভাব এব হি তদভাবঃ। অস্তু তর্হি নিরুপাদানত্বং বাধকং, জন্মন উপাদানব্যাপ্তত্বাদিতি চেন্ন। ধর্মিগ্রাহকপ্রমাণবাধাৎ, ভাবাবচ্ছেদাচ্চ ব্যাপ্তেঃ। এতেন নিরুপাদেয়ত্বং ব্যাখ্যাতম্। গুণাদিসিদ্ধৌ চানৈকান্তিকত্বাদিতি ॥১০২॥

অনুবাদঃ—[পূর্বপক্ষ] (কার্য হইতে) অতিরিক্ত অভাবের উৎপত্তি হইলে ঘটের তদবস্থতা [ঘটের ধ্বংসেও ঘটের অবস্থান] দোষ হয় [উত্তর] না। ঘটের তদবস্থতা যদি ঘটত্বই অভিপ্রেত হয়, তাহা হইলে ইহা এইরূপ [ঘটের ধ্বংস হইলেও ঘটজাতীয় বস্তু থাকে]। যেহেতু অভাব উৎপন্ন হইলে ঘট অঘট হইয়া যায়—ইহা আমরা স্বীকার করি না। [পূর্বপক্ষ] তৎকালসত্তা অর্থাৎ ধ্বংসকালীনসত্তা ঘটের তদবস্থতা। [উত্তর] তাহা হইলে আর অভাব [ঘটাদির অভাব] উৎপন্ন হয় নাই, যেহেতু ঘটের অভাব হইতেছে কালান্তরে [ঘটের প্রাগভাব বা ধ্বংসকালে] ঘটের অনবস্থানস্বরূপ। [পূর্বপক্ষ] তাহা হইলে সমবায়ি কারণের অভাবই কার্যাতিরিক্ত অভাবের [বিনাশের] বাধক হউক্, যেহেতু জন্মমাত্রই সমবায়িকারণব্যাপ্ত। [উত্তর] না। ধর্মীর [ধ্বংসের] জ্ঞানের জনক প্রমাণের দ্বারা [ধ্বংসের অনুৎপত্তির] বাধ হয়। উক্ত ব্যাপ্তি-[জন্মে সমবায়িকারণতার ব্যাপ্তি] টি ভাবপদার্থাবচ্ছেদে-[ভাব পদার্থে] ই আছে। এই যুক্তি দ্বারা [ভাব-পদার্থের জন্ম সমবায়িকারণব্যাপ্ত] এবং পরবর্তী যুক্তি দ্বারা সমবেতকার্যশূন্যত্ব ও ব্যাখ্যাত হইল অর্থাৎ খণ্ডিত হইল। গুণ, কর্ম

প্রভৃতির সিদ্ধিতে [গুণী বা ক্রিয়াবান্ হইতে ভিন্নরূপে সিদ্ধি হইলে] ব্যভিচার [নিরুপাদেয়ত্ব হেতুর] হইয়া যায় ॥১০২॥

তাৎপর্য ঃ—বৌদ্ধ পুনরায় কার্যাতিরিক্ত বিনাশ স্বীকারে আর একটি বাধকের আশঙ্কা করিতেছেন—"ভিন্নাভাবজন্মনি·····ইতি চেৎ।" ঘটের অভাব যদি ঘট হইতে ভিন্ন হয়, তাহা হইলে যেমন ঘট হইতে ভিন্ন বস্ত্র উৎপন্ন হইলেও ঘটের কোন হানি হয় না, ঘট বিদ্যমান থাকে, সেইরূপ ঘটের ধ্বংস ঘট হইতে ভিন্ন হইলে ধ্বংসের উৎপত্তিতেও ঘট বিদ্যমান থাকুক্। ঘটে তদবস্থ অর্থাৎ পূর্বের মত অবস্থান করুক। ইহাই বৌদ্ধের আশঙ্কা। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। ঘটতাদবস্থ্যং হি······অভ্যুপগচ্ছামঃ।" বৌদ্ধের উপর নৈয়ায়িক বিকল্প করিয়া তাহার খণ্ডন করিতেছে। ঘটের তাদবস্থ্য—তদবস্থতা বলিতে তোমরা [বৌদ্ধেরা] কি লক্ষ্য করিয়াছ। ঘটত্ব অথবা ধ্বংসকালে সত্ত্ব। যদি ঘটত্বকে ঘটের তদবস্থতা বল—তাহা হইলে, ঐরূপ তদবস্থতা ঘটের ধ্বংস হইলেও থাকে—ইহা আমরা [নৈয়ায়িক] ইষ্টাপত্তি করিব। ঘটের ধ্বংস হইলে ঘটত্বরূপ যে ঘটের তদবস্থতা তাহারই প্রতিপাদন করিবার জন্য নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন হি অভাব জন্মনি" ইত্যাদি। অর্থাৎ ঘটের ধ্বংস উৎপন্ন হইলে তাহার ঘটত্ব চলিয়া যায় না, ঘট অঘট হইয়া যায় না। একটি ঘট নষ্ট হইলে অন্য ঘট অঘট হইয়া যায় না, কিন্তু ঘটই থাকে। অতএব এইরূপ তদবস্থতা আমাদের অভিপ্রেত। বৌদ্ধ যদি বলেন তৎকালসত্ত্ব—ধ্বংসকালীনসত্ত্বই ঘটতদবস্থতা অর্থাৎ ঘটের ধ্বংস উৎপন্ন হইলে, সেইকালে ঘট তদবস্থ হউক ঘট বিদ্যমান থাকুক - ইহাই আমরা [বৌদ্ধেরা] আপত্তি দিতেছি। কার্য হইতে অতিরিক্ত ধ্বংস স্বীকার করিলে ঘটরূপ কার্য হইতে অতিরিক্ত ধ্বংস উৎপন্ন হইলেও তৎকালে ঘট [তদবস্থ] বিদ্যমান থাকুক। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তৎকালসত্ত্বং চেন্ন তর্হি······তদভাবঃ।" অর্থাৎ ধ্বংসকালীন সত্তাই যদি ঘটের তদবস্থা বল, তাহা হইলে অভাব [ধ্বংস] জন্মাইতে পারে না। কারণ ঘটের অভাব [ঘটের প্রাগভাব বা ধ্বংস] হইতেছে, ঘটের অনবস্থানস্বভাব। ঘটের প্রাগভাব বা ঘটের ধ্বংস আছে বলিলে—ইহা বুঝায় যে ঘট অবস্থান করিতেছে না। ঘট অবস্থান করিলে, ঘটের প্রাগভাব বা ঘটের ধ্বংস থাকিতে পারে না। ঘটের প্রাগভাব বা ধ্বংস থাকিলে ঘট অবস্থান করিতে পারে না। অতএব ধ্বংসকালে ঘটের তদবস্থতা অর্থাৎ সত্তা সম্ভব নয়।

এখন বৌদ্ধ কার্যাতিরিক্ত বিনাশের প্রতি আর একটি বাধকের আশঙ্কা করিতেছেন—"অস্তু তর্হি নিরুপাদনত্বং······ইতি চেন্ন। বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই—ঘটাদির ধ্বংসকে ঘটাদি হইতে অতিরিক্ত স্বীকার করিলে ধ্বংসের উৎপত্তি হইতে পারিবে না। কারণ বস্তুর উৎপত্তিমাত্রই উপাদান অর্থাৎ সমবায়িকারণের দ্বারা ব্যাপ্ত। যাহা যাহা উৎপন্ন হয়, তাহা তাহা সমবায়িকারণক। উৎপত্তিটি ব্যাপ্য আর সমবায়িকারণকত্বটি ব্যাপক। নৈয়ায়িক ধ্বংসের সমবায়িকারণ স্বীকার করেন না। সুতরাং ধ্বংসের উৎপত্তি হইতে পারে

না। বৌদ্ধ নৈয়ায়িকের উপরে ধ্বংসের অনুৎপত্তির একটি অনুমান প্রয়োগ করেন। যথা—"ধ্বংস উৎপন্ন হয় না, যেহেতু তাহা নিরুপাদান অর্থাৎ সমবায়িকারণাভাববান্। যেমন আকাশ। এইসব দোষের জন্য কার্যকেই বিনাশ স্বীকার করা উচিত—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। ধর্মিগ্রাহক......ব্যাপ্তেঃ।" অর্থাৎ বৌদ্ধের উক্ত আশঙ্কা ঠিক নয়। কারণ "এই কপালে এখন ঘটের ধ্বংস উৎপন্ন হইয়াছে" এইভাবে ধ্বংসের প্রত্যক্ষ আমাদের হইয়া থাকে। অতএব বৌদ্ধ যে ধ্বংসরূপধর্মীর অনুৎপত্তির অনুমান করিয়াছেন তাহা বাধিত। যেহেতু ধ্বংসরূপধর্মী যে প্রত্যক্ষ প্রভৃতি প্রমাণের দ্বারা বিষয় হইয়া থাকে, সেই প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের দ্বারা ধ্বংসের উৎপত্তিও বিষয় হইয়া যায় বলিয়া ধর্মিগ্রাহক প্রমাণের দ্বারা বৌদ্ধের ধ্বংসে অনুৎপত্তি সাধ্যটি বাধিত হইয়া যায়। আর বৌদ্ধ যে যাহা যাহা উৎপন্ন হয়, তাহা তাহা সমবায়িকারণক—এইরূপ ব্যাপ্তি বলিয়াছেন—তাহা ঠিক নয়। ব্যাপ্তিটি ভাবপদার্থাবচ্ছেদেই সিদ্ধ হয়—অর্থাৎ যে যে ভাবপদার্থ উৎপন্ন হয় তাহা তাহা সমবায়িকারণক—এইরূপ ব্যাপ্তিই স্বীকার করিতে হইবে। অভিপ্রায় এই বৌদ্ধ যে "ধ্বংস উৎপন্ন হয় না—যেহেতু তাহা সমবায়িকারণশূন্য" এই অনুমান প্রয়োগ করিয়াছিলেন—সেই অনুমানটি সোপাধিক। উপাধি হইতেছে "ধ্বংসেতরত্ব"। এখানে মূলের ভাব পদটি "ধ্বংসেতর" অর্থে বুঝিতে হইবে। ধ্বংসটি বৌদ্ধের অনুমানে পক্ষ হইয়াছে বলিয়া ধ্বংসেতরত্বকে উপাধি বলা যায় না—কারণ পক্ষেতরত্বকে উপাধি বলিলে সদ্ধেতুও সোপাধিক হইয়া যাইবে—এইরূপ আশঙ্কা হইতে পারে না। কারণ যেখানে পক্ষে সাধ্যের বাধ থাকে, সেখানে সেই বাধের দ্বারা সাধ্যের ব্যাপকরূপে নিশ্চিত পক্ষেতরত্বকে অনেকে উপাধি স্বীকার করেন। পক্ষে সাধ্যের বাধ না থাকিলে অবশ্য পক্ষেতরত্ব উপাধি হয় না। এখানে ধ্বংসরূপপক্ষে অজন্যতার বাধ থাকায়, তাহার দ্বারা ধ্বংসেতরত্বকে অজন্যতার ব্যাপক বলিয়া নিশ্চয় করা যায়। যেখানে যেখানে অজন্যতা থাকে, সেখানে সেখানে ধ্বংসেতরত্ব থাকে, যেমন আকাশাদিতে। এইভাবে 'ভাবাবচ্ছেদাচ্চ ব্যাপ্তেঃ" এই উক্তির দ্বারা নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উক্ত অনুমানে উপাধির আবিষ্কার করিয়াছেন।

নৈয়ায়িক এই কথা বলিয়া পরে বলিয়াছেন—"এতেন ব্যাখ্যাতম্"। অর্থাৎ কার্যাতিরিক্ত বিনাশ বিষয়ে বৌদ্ধ আর একটি বাধকের আশঙ্কা করেন। সেটি হইতেছে—নিরুপাদেয়ত্ব অর্থাৎ সমবেতকার্যরহিতত্ব। যাহার সমবেত কার্য নাই, তাহার জন্ম হইতে পারে না। অতএব বৌদ্ধ বলেন "ধ্বংস উৎপন্ন হয় না, যেহেতু তাহা সমবেতকার্যশূন্য। যেমন ঘটত্বাদি। ন্যায়মতে ধ্বংসের কোন সমবেতকার্য স্বীকার করা হয় না। অভাবে সমবায়ই অস্বীকৃত। কপালের যেমন ঘটরূপ সমবেত কার্য আছে—সেইরূপ ঘটত্ব প্রভৃতির কোন সমবেত কার্য নাই, সামান্যাদিতে সমবায় স্বীকার করা হয় না। অতএব ঘটত্ব প্রভৃতি সামান্যের যেমন জন্ম নাই, সেইরূপ ধ্বংস ও সমবেতকার্যশূন্য বলিয়া তাহার জন্ম না থাকুক। কার্য হইতে অতিরিক্ত ধ্বংস স্বীকার করিলে এই বাধক আছে—ইহা বৌদ্ধের বক্তব্য। ইহার

উত্তরেই যেন নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"এতেন" ইত্যাদি। "এতেন"=ইহার অর্থ সেই পূর্বোক্ত যুক্তি অর্থাৎ ধর্মিগ্রাহক প্রমাণের দ্বারা বাধবশত। বৌদ্ধের উক্ত নিরুপাদেয়ত্ব—হেতুক অনুমানও ব্যাখ্যাত হইল অর্থাৎ অনুমানের খণ্ডন দ্বারা বাধক আশঙ্কার খণ্ডন করা হইল। ধ্বংসের জন্যত্ব প্রত্যক্ষ সিদ্ধ বলিয়া ধ্বংসরূপ ধর্মীর গ্রাহক প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারা ধ্বংসের জন্যতার নিশ্চয় হওয়ায় তাহা দ্বারা বৌদ্ধের প্রযুক্ত "অজন্যতা" অনুমানের বাধ হইল। এই বাধের দ্বারা পূর্বোক্ত রীতিতে পক্ষেতরত্বকে উপাধি বলিয়া বুঝিতে হইবে। অতএব এ ক্ষেত্রেও বৌদ্ধের নিরুপাদেয়ত্ব [সমবেতকার্যশূন্যত্ব] হেতুটি সোপাধিক। এ ছাড়া নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উক্ত "নিরুপাদেয়ত্ব" হেতুতে অন্যস্থলে ব্যভিচারও দেখাইয়াছেন—"গুণাদি-সিদ্ধৌ চানৈকান্তিকত্বাদিতি"॥ অর্থাৎ বৌদ্ধ—গুণ বা ক্রিয়াকে দ্রব্য হইতে পৃথক্ পদার্থ বলিয়া স্বীকার করেন না। নৈয়ায়িক বলিতেছেন—গুণগুণিভেদবাদপ্রকরণে—গুণাদিকে গুণী প্রভৃতি হইতে ভিন্ন বলিয়া আমরা সাধন করিব। কাজেই গুণ গুণী হইতে ভিন্ন, ক্রিয়া ক্রিয়াবান্ হইতে ভিন্ন—ইহা সিদ্ধ হওয়ায় বৌদ্ধের উক্ত "নিরুপাদেয়ত্ব" হেতুটী গুণ ও কর্মে ব্যভিচারী হইয়া যায়। কারণ গুণ বা কর্মে কোন সমবেত কার্য উৎপন্ন হয় না—অতএব গুণ ও কর্ম নিরুপাদেয় অথচ গুণ ও কর্মের উৎপত্তি আছে। আর গুণ ও কর্মাদির গুণাদি হইতে ভেদ স্বীকার না করিলেও পূর্বোক্ত রীতিতে নিরুপাদেয়ত্ব হেতুটি সোপাধিক হওয়ায় উক্ত হেতুতে ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি দোষ আছেই—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥১০২॥

অস্তু তর্হি ব্যাপকত্বং ধ্রুবভাবিত্বমিতি চেন্ন। অতাদাত্ম্যাৎ, অতৎকারণত্বাচ্চ। অস্মদ্দিশাপি ব্যাপ্তিগ্রহো ন সাহিত্যনিয়মেন, বিরোধিতয়া বিষমসময়ত্বাৎ। নাপি জন্মানন্তর্যনিয়মেন, তদসিদ্ধেঃ, সিদ্ধৌ বা তত এব ক্ষণভঙ্গসিদ্ধেঃ কিমনেন। ভবিষ্যত্তামাত্রেণ ব্যাপকত্বমস্তীতি চেৎ, অস্তু, ন ত্বেতাবতা[১] হেত্বন্তরানপেক্ষত্বসিদ্ধিঃ, অদ্যতনঘটস্য শ্বস্তনকপালমালয়ৈবানৈকান্তিকত্বাদিতি ॥১০৩॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] তাহা হইলে ব্যাপকত্বই [বিনাশের] ধ্রুবভাবিত্ব হউক। [উত্তর] না। প্রতিযোগীর সহিত ধ্বংসের তাদাত্ম্য নাই এবং ধ্বংসে প্রতিযোগীর কারণতাও নাই। আমাদের [নৈয়ায়িকের] মতানুসারেও প্রতিযোগীর সহিত ধ্বংসের সাহচর্যনিয়মবশত ব্যাপ্তিজ্ঞান হইতে পারে না, যেহেতু প্রতিযোগী ও তাহার ধ্বংস বিরোধী বলিয়া তাহাদের কাল ভিন্ন। ভাবের জন্মের

১। 'ন ত্বেতাবতাপি'—ইতি 'গ' পুস্তকপাঠঃ।

আনন্তর্যনিয়মবশতও ভাবে অভাবের ব্যাপ্তিজ্ঞান হয় না। কারণ ধ্বংসে ভাব-জন্মের আনন্তর্য অসিদ্ধ। ভাবজন্মের আনন্তর্য ধ্বংসে সিদ্ধ হইলে, সেই আনন্তর্যের গ্রাহক প্রমাণ হইতেই ভাবের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইয়া যাওয়ায় ইহার অর্থাৎ ধ্বংসের ধ্রুবভাবিত্বানুমানের প্রয়োজন কি? [পূর্বপক্ষ] উৎপন্নভাবের ধ্বংস হইবেই—এই ভবিষ্যত্তামাত্রে [ধ্বংসে প্রতিযোগীর] ব্যাপকতা আছে। [উত্তর] থাক্ [ব্যাপকতা] কিন্তু এই ভবিষ্যত্তাবশত ব্যাপকত্ব দ্বারা [ধ্বংসে প্রতিযোগিভিন্ন] অন্য কারণের অনপেক্ষত্ব সিদ্ধ হয় না। যেহেতু আজকার ঘটে আগামীকালের কপালসমূহ দ্বারা [আগামীকালের কপাল মুদ্গরাদি অন্য কারণজন্যও হওয়ায়] ব্যভিচার হইয়া থাকে ॥১০৩॥

তাৎপর্য ঃ—[৮৯ সংখ্যক গ্রন্থে] পূর্বে নৈয়ায়িক বিনাশের ধ্রুবভাবিত্ব বিষয়ে যে পাঁচটি বিকল্প করিয়াছিলেন, তাহাদের মধ্যে তিনটি বিকল্পের খণ্ডন করিয়া আসিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ চতুর্থ বিকল্পকে অর্থাৎ ব্যাপকত্বকে বিনাশের ধ্রুবভাবিত্ব বলিয়া আশঙ্কা করিতে-ছেন—"অস্তু তর্হি ব্যাপকত্বং ধ্রুবভাবিত্বমিতি চেৎ।" বিনাশে প্রতিযোগীর ব্যাপকত্ব আছে বলিয়া প্রতিযোগী ভাব পদার্থ উৎপন্ন হইলেই তাহার বিনাশ অবশ্যম্ভাবী। অতএব ভাবের বিনাশ অবশ্যম্ভাবী হইলে বিনাশ অহেতুক [প্রতিযোগিভিন্ন কারণনিরপেক্ষ] হইবে। বিনাশ অহেতুক হইলে ভাবের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইবে—ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়।

বৌদ্ধের এই আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। অতাদাত্ম্যাৎ, অতৎ-কারণত্বাচ্চ।" বৌদ্ধমতে তাদাত্ম্য দ্বারা এবং তদুৎপত্তি=তস্মাৎ উৎপত্তি অর্থাৎ কারণ হইতে [কার্যের] উৎপত্তি দ্বারা ব্যাপ্তিজ্ঞান হয়। যেমন—শিংশপা [একপ্রকার গাছের নাম] বৃক্ষ তদাত্মা অর্থাৎ বৃক্ষস্বরূপ হয় বলিয়া শিংশপাতে বৃক্ষের ব্যাপ্তিজ্ঞান হয়। ধূম বহ্নি হইতে উৎপন্ন হয় বলিয়া অর্থাৎ বহ্নিতে ধূমকারণতা আছে বলিয়া ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তিজ্ঞান হয়। নৈয়ায়িক বৌদ্ধ মতানুসারে দেখাইতেছেন—প্রতিযোগীতে ধ্বংসের তাদাত্ম্যও নাই এবং ধ্বংসে প্রতিযোগীর কারণতাও নাই বা প্রতিযোগীতে ধ্বংসকার্যতা নাই। সুতরাং ধ্বংসে প্রতিযোগীর ব্যাপকতা থাকিতে পারে না। এইভাবে বৌদ্ধমতে প্রতিযোগীতে ধ্বংসের ব্যাপ্তিজ্ঞান হইতে পারে না—ইহা দেখাইয়া নৈয়ায়িক নিজমতেও ঐ স্থলে ব্যাপ্তিজ্ঞান হইতে পারে না—ইহা দেখাইতেছেন—"অস্মদ্দিশাপি……কিমনেন।" ন্যায়মতে সাহচর্য নিয়ম ব্যাপ্তি। এই সাহচর্য নিয়ম কোথাও কালঘটিত হয়, কোথায়ও বা দেশঘটিত হয়। কোথায়ও দেশ এবং কাল উভয়ঘটিত হয়। যেমন—যেইকালে ঘটের রূপ থাকে, সেইকালে ঘট থাকে—এইভাবে ঘটে, কালদ্বারা ঘটের রূপের সাহচর্য নিয়ম আছে। দেশঘটিত সাহচর্য নিয়ম যেমন—যেই দেশে ঘট থাকে, সেই দেশে ঘটের সমবায় থাকে। দেশ ও কালঘটিত সাহচর্য নিয়ম যথা ঃ—যেই দেশে যেইকালে ধূম থাকে, সেই দেশে সেইকালে বহ্নি থাকে।

নৈয়ায়িক বলিতেছেন এই সাহিত্য নিয়ম অর্থাৎ সাহচর্য নিয়মবশত যে আমাদের মতেও প্রতিযোগীতে ধ্বংসের ব্যাপ্তিজ্ঞান হইবে—তাহার উপায় নাই। কারণ প্রতিযোগী এবং তাহার ধ্বংস পরস্পর বিরোধী বলিয়া [এককালে অবস্থান করে না বলিয়া] উহাদের সময় বিষম অর্থাৎ কাল ভিন্ন ভিন্ন। উহাদের কাল ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় কালঘটিত ব্যাপ্তিজ্ঞান হইতে পারে না। দেশঘটিত ব্যাপ্তিজ্ঞানও হইতে পারে না। কারণ—যেস্থলে কপাল নষ্ট হওয়ায় ঘট নষ্ট হয়, সেখানে ঘট ধ্বংস, ঘটের দেশ যে কপাল তাহাতে থাকে না। এইভাবে দেশ এবং কালের ব্যাপ্তি না থাকায় উভয়ঘটিত ব্যাপ্তিও প্রতিযোগীতে থাকিতে পারে না। ইহাও বুঝিয়া লইতে হইবে।

এখন যদি বৌদ্ধ বলেন—ভাববস্তুর জন্মের অব্যবহিত পরক্ষণেই তাহার ধ্বংস হয় বলিয়া প্রতিযোগীতে ধ্বংসের ব্যাপ্তিজ্ঞান হইবে। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"নাপি" ইত্যাদি। অর্থাৎ। ধ্বংসে ভাবের জন্মের আনন্তর্য নিয়মবশতও ব্যাপ্তিজ্ঞান হইতে পারে না। কারণ ঐ নিয়ম অসিদ্ধ। ভাববস্তুর উৎপত্তির অব্যবহিত পরক্ষণে তাহার ধ্বংস উৎপন্ন হয়ই—ইহা বৌদ্ধ সাধন করিতে চাহিয়াছেন, তাহা এখনও সিদ্ধ হয় নাই। আর যদি স্বীকার করিয়া লওয়া হয় যে ভাববস্তুর উৎপত্তির পরক্ষণেই তাহার ধ্বংস উৎপন্ন হয়=ইহা [ধ্বংসে ভাবানন্তর্য নিয়ম] সিদ্ধ হইয়াছে, তাহা হইলে—যে প্রমাণের দ্বারা ভাববস্তুর ধ্বংসে ভাবানন্তর্য নিয়ম সিদ্ধ হইয়াছে, সেই প্রমাণের দ্বারাই ভাবের ক্ষণিকত্বও সিদ্ধ হইয়া যায় বলিয়া—বৌদ্ধ যে ভাববস্তুর বিনাশের ধ্রুবভাবিত্ববশত, বিনাশের অকারণকত্ব এবং উহার অকারণকত্ববশত ভাবের জন্মের অনন্তর তাহার ধ্বংস, সেই ধ্বংস হইতে ভাবের ক্ষণিকত্ব—এইভাবে এত গৌরব কল্পনা করিয়াছেন সেই গৌরব কল্পনার আবশ্যকতা কি? এইভাবে গুরুতর প্রক্রিয়া অনুসরণ করা নিষ্প্রয়োজন—ইহাই নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিতে চান। ইহার পর বৌদ্ধ অন্যভাবে ব্যাপ্তির আশঙ্কা করিতেছেন—"ভবিষ্যত্তামাত্রেণ ব্যাপকত্বমস্তীতি চেৎ॥" অর্থাৎ উৎপন্নভাব পদার্থের বিনাশ অবশ্যই হইবে। ভবিষ্যতে ভাবের বিনাশ অবশ্যম্ভাবী। যাহা যাহা উৎপত্তিমান ভাব তাহা তাহা ভবিষ্যৎকালে বিনাশসম্বন্ধী। এইভাবে ভবিষ্যত্তা অর্থাৎ ভবিষ্যৎকালবত্তারূপে ধ্বংসে প্রতিযোগীর ব্যাপকত্ব আছে। সুতরাং প্রতিযোগীতে ধ্বংসের ব্যাপ্তিজ্ঞান হইবে ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। এতাবতাপি……অনৈকান্তিকত্বাদিতি।" অর্থাৎ ঐভাবে ভাববস্তুর ভবিষ্যতে বিনাশ অবশ্যই হইবে—অতএব বিনাশে উৎপন্ন ভাবের ব্যাপকতা আছে—ইহা প্রতিপাদন করিলেও বৌদ্ধের উদ্দেশ্য সিদ্ধ হইবে না। বৌদ্ধের উদ্দেশ্য হইতেছে ভাববস্তুর ধ্বংস, সেই ভাবরূপ প্রতিযোগিভিন্ন অন্য কারণকে অপেক্ষা করে না। অন্য কারণকে অপেক্ষা না করায় ভাববস্তুর উৎপত্তি হইলেই পরক্ষণে তাহার ধ্বংস হইলে ভাবের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইবে। কিন্তু এইভাবে ধ্বংসে প্রতিযোগিভিন্নকারণানপেক্ষত্ব সিদ্ধ হয় না। কারণ যাহা যাহা ধ্বংস তাহা তাহা তাহার প্রতিযোগিভিন্নকারণানপেক্ষ এইরূপ ব্যাপ্তিতে ব্যভিচার আছে। যেমন—আজ

যে ঘট বিদ্যমান আছে, আগামী কাল সেই ঘট ভাঙ্গিয়া গিয়া হয়ত দুইটি [দুই বা বহু] কপালে পর্যবসিত হইবে; কিন্তু সেই ঘটের ধ্বংসরূপ কপালদ্বয় ঘটমাত্র জন্য নহে কিন্তু মুদ্গরপ্রহারাদি অন্য কারণ সাপেক্ষ। অতএব এইভাবে ব্যভিচার হইল বলিয়া ধ্বংসে প্রতিযোগিভিন্নকারণানপেক্ষত্ব সিদ্ধ হইল না। সুতরাং ইহাতে বৌদ্ধের ক্ষণিকত্বসাধনও সুদূরপরাহত ॥ ১০৩ ॥

এতেন সাপেক্ষত্বে বিনাশস্য ব্যভিচারোঽপি স্যাৎ, বিনাশ-হেতূনাং প্রতিবন্ধবৈকল্যসম্ভবাদিতি পরাস্তম্। কপালসন্ততি-তুল্যযোগক্ষেমত্বাদ্ বিনাশস্যেতি ॥১০৪॥

অনুবাদ :—বিনাশ [প্রতিযোগিভিন্নকারণ] সাপেক্ষ হইলে, তাহার ব্যভিচার [অভাব] হইয়া যায়, যেহেতু বিনাশের কারণগুলির প্রতিবন্ধক বা বৈকল্য, সম্ভব হইতে পারে—এইরূপ আশঙ্কা—ইহার দ্বারা অর্থাৎ কপাল সন্ততির সহিত বিনাশের সমান যোগক্ষেম=সমান আশঙ্কা ও পরিহারনিবন্ধন খণ্ডিত হইল ॥১০৪॥

তাৎপর্য :—নৈয়ায়িক প্রতিপাদন করিয়াছেন—ধ্বংস মাত্রই প্রতিযোগিমাত্রজন্য নয়, কিন্তু প্রতিযোগিভিন্ন অন্য কারণকেও ধ্বংস অপেক্ষা করে। ইহার উপর বৌদ্ধ এক আশঙ্কা করেন। যথা :—ধ্বংস যদি প্রতিযোগিভিন্ন অন্যান্য কারণ হইতেও উৎপন্ন হয়—তাহা হইলে সেই অনেক কারণের কোন প্রতিবন্ধক বশত বৈকল্য হইতে পারে অর্থাৎ প্রতিবন্ধক বশত কোন একটি বা দুইটি কারণের সমাবেশ কখনও নাও হইতে পারে। তাহাতে ধ্বংস আর উৎপন্ন হইতে পারিবে না। যেখানে অনেক কারণ হইতে কোন কার্য হয়, সেখানে যতগুলি কারণ হইতে কার্য হওয়ার কথা, তাহার একটি কারণের বৈকল্য [অভাব] হইলেও সেই কার্য হইতে পারে না—ইহা লোকে দেখা যায়। যেমন—বীজ, ক্ষেত্রকর্ষণ, বীজবপন, জল, রৌদ্র, কীটাদি নিবারণ ইত্যাদি কারণ হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়, উহাদের কোন একটি কারণেরও যদি অভাব হয়—তাহা হইলে যথাযথ ভাবে অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না। এইরূপ প্রতিযোগী এবং আরও অনেক কারণ হইতে যদি ধ্বংসের উৎপত্তি স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে কোন প্রতিবন্ধক বশত একটি কারণের অভাবও ঘটিতে পারে, তাহাতে ধ্বংস আর উৎপন্ন হইবে না। বা ধ্বংসের সমস্ত কারণ উপস্থিত হইয়াছে, কিন্তু কোন প্রতিবন্ধক উপস্থিত হইতে পারে, তাহাতেও ধ্বংস উৎপন্ন হইবে না। ধ্বংস উৎপন্ন না হইলে উৎপন্ন ভাবপদার্থ অবিনাশী হইয়া পড়িবে। অথচ উৎপন্ন ভাবপদার্থ অবিনাশী হয় না। এইজন্য বলিতে হইবে ধ্বংস প্রতিযোগিমাত্রজন্য প্রতিযোগিভিন্নকারণাজন্য। ধ্বংস প্রতিযোগিভিন্নকারণাজন্য হইলে প্রতিযোগীর উৎপত্তির অব্যবহিত পরেই ধ্বংস অবশ্যম্ভাবী।

সুতরাং ভাবপদার্থের ক্ষণিকত্ব অবশ্যই সিদ্ধ হইয়া যায়। আর প্রতিযোগী মাত্রকে ধ্বংসের কারণ বলিলে কোন প্রতিবন্ধক বা বৈকল্যও সম্ভব হইতে পারে না। যখনই প্রতিযোগী উৎপন্ন হইয়াছে, তখন তো তাহার কোন প্রতিবন্ধ বা বৈকল্য হইতে পারে না। প্রতিবন্ধ বা বৈকল্য থাকিলে প্রতিযোগী উৎপন্নই হয় না। সুতরাং ধ্বংস প্রতিযোগিমাত্রজন্য—এই পক্ষে কোন দোষ নাই ইহাই বৌদ্ধের আশঙ্কার অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"এতেন……বিনাশস্যেতি।" এতেন—ইহার অর্থ পরে উল্লিখ্যমান হেতু [যুক্তি] বশত। সেই পরে উল্লিখিত যুক্তিবশত—"ধ্বংস অন্য কারণসাপেক্ষ হইলে প্রতিবন্ধকবশত ধ্বংসের কারণগুলির বৈকল্য সম্ভব হইতে পারে বলিয়া ব্যভিচার হইতে পারে অর্থাৎ ধ্বংস উৎপন্ন নাও হইতে পারে" এইমত নিরস্ত হইল। কেন নিরস্ত হইল তাহাতে বলিতেছেন—"কপালসন্ততিতুল্যযোগক্ষেমত্বাৎ বিনাশস্যতি।" অর্থাৎ বৌদ্ধ এক কপাল হইতে অপর কপাল, তাহা হইতে অপর কপাল এইভাবে কপালের ধারার [সন্ততি] উৎপত্তি স্বীকার করেন। এখন সেখানেও আশঙ্কা হইতে পারে যে কোন প্রতিবন্ধবশত কারণের বৈকল্য হওয়ায় কপাল সমূহ উৎপন্ন না হউক। তাহার উত্তরে যদি বৌদ্ধ বলেন কপাল সমূহ উৎপন্ন হইতে দেখা যায় বলিয়া কপাল সমূহের কারণ সকল পুর্বে অবশ্যই উপস্থিত হইয়াছে। তাহার উত্তরে আমরাও [নৈয়ায়িকেরাও] বলিব উৎপন্ন ভাববস্তুর বিনাশ অবশ্যই দেখা যায় বলিয়া তাহার কারণসমূহ পুর্বে উপস্থিত হয়ই, তাহার বৈকল্য হয় না। সুতরাং বৌদ্ধের কপালধারার উৎপত্তি ক্ষেত্রে যেরূপ আশঙ্কা ও পরিহার হয়, সেইরূপ ধ্বংসের উৎপত্তি ক্ষেত্রেও আশঙ্কা ও তাহার পরিহারতুল্য বলিয়া পুর্বোক্তরূপে বৌদ্ধের আশঙ্কা উঠিতে পারে না। কপালধারার উৎপত্তির কারণের যেমন সমাবেশ হয়, সেইরূপ উৎপন্ন ভাববস্তু অবিনাশী দেখা যায় না বলিয়া উৎপন্ন ভাবের বিনাশের নিয়ম বশত তাহার যতগুলি কারণ সেই সবগুলির সম্মিলন হয়—ইহা সিদ্ধ হইয়া যায়। অতএব প্রতিযোগী এবং প্রতিযোভিন্নকারণজন্যত্ব ধ্বংসে স্বীকার করিলে কোন দোষ নাই—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥১০৪॥

অস্তু তর্হি চরমঃ পক্ষঃ। তথাহি, বিনাশো ন জায়তে অভাবত্বাৎ, প্রাগভাববৎ, জাতোঽপি বা নিবর্ততে, জাতত্বাৎ, ঘটবদিতি। নৈতদেবম্। প্রাগভাবো জায়তে, অভাবত্বাদ্, বিনাশিত্বাদ্বা, ধ্বংসবৎ, ঘটবদ্বা, অজাতো বা ন নিবর্ততে, অজাতত্বাৎ, আকাশবৎ, শশবিষাণবদ্বা ইতিবদসাধনত্বাৎ ॥১০৫॥

অনুবাদ ঃ—তাহা হইলে শেষ [পঞ্চম] বিকল্প হউক্। যেমন বিনাশ উৎপন্ন হয় না, অভাবত্বহেতুক, প্রাগভাবের মত। [বিপক্ষে বাধক] যদি

[বিনাশ] উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে নিবৃত্ত হইবে, যেহেতু তাহা [বিনাশ] উৎপন্ন, যেমন ঘট। [উত্তর পক্ষ] না, ইহা এইরূপ নয়। প্রাগভাব উৎপন্ন হয়, অভাবত্বহেতুক, যেমন ধ্বংস। অর্থ বা প্রাগভাব উৎপন্ন হয়, বিনাশিত্বহেতুক যেমন ঘট। [বিপক্ষে বাধক] যদি প্রাগভাব উৎপন্ন না হয়, তাহা হইলে, নিবৃত্তও হইবে না, যেহেতু তাহা অনুৎপন্ন, যেমন আকাশ বা শশশৃঙ্গ—ইত্যাদি প্রয়োগে অভাবত্ব বা বিনাশিত্ব যেমন হেতু [সদ্ধেতু] নয়, সেইরূপ বিনাশের অনুৎপত্তি-সাধ্যে অভাবত্বও হেতু নয় ॥১০৫॥

তাৎপর্যঃ—বিনাশের ধ্রুবভাবিত্ব বিষয়ে শেষ বিকল্প অভাবত্ব, তাহা খণ্ডন করিবার জন্য নৈয়ায়িক এখন বৌদ্ধের দ্বারা আশঙ্কা উঠাইতেছেন—"অস্তু তর্হি······ঘটবদিতি।" বিনাশ ধ্রুবভাবী [অবশ্যম্ভাবী] বলিয়া অহেতুক; বৌদ্ধ পূর্বে ইহা বলিয়াছিলেন। তাহাতে নৈয়ায়িক বিকল্প করিয়াছিলেন বিনাশের ধ্রুবভাবিত্বটি কি? তাহা কি তাদাত্ম্য ইত্যাদি। শেষ বিকল্প ছিল অভাবত্ব। অর্থাৎ বিনাশ অভাব বলিয়া অহেতুক। ইহাই শেষ বিকল্পের তাৎপর্য। বৌদ্ধ এখন বিনাশের অভাবত্ব দ্বারা অহেতুকত্ব সাধন করিবার জন্য জন্মাভাব সাধন করিতেছেন। জন্মের অভাব সিদ্ধ হইলে কারণের অভাব অবশ্যই সিদ্ধ হইয়া যাইবে। সেইজন্য "তথাহি" ইত্যাদি বলিয়াছেন। উহার অর্থ এই—বিনাশ [ধ্বংস] জন্মরহিত, যেহেতু তাহাতে অভাবত্ব রহিয়াছে। যাহাতে অভাবত্ব থাকে তাহার জন্ম হয় না। তাহার দৃষ্টান্ত বলিয়াছেন। যেমন প্রাগভাব। ন্যায়মতে প্রাগভাবে অভাবত্ব স্বীকৃত এবং জন্মাভাবও স্বীকৃত, এই প্রাগভাব দৃষ্টান্ত দ্বারা ধ্বংসের জন্মাভাব সিদ্ধ হইবে, জন্মাভাব সিদ্ধ হইলে ধ্বংসের অকারণকত্ব সিদ্ধ হইয়া যাইবে। ধ্বংসের অকারণকত্ব সিদ্ধ হইলে ভাববস্তুর ধ্বংস অবশ্যম্ভাবী হওয়ায় ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইয়া যাইবে—ইহা বৌদ্ধের অভিপ্রায়। বৌদ্ধের উক্ত অনুমানের বিপক্ষে যদি কেহ আশঙ্কা করেন—ধ্বংসে অভাবত্ব থাকুক, তথাপি তাহার উৎপত্তি হয়—ইহা স্বীকার করিব। তাহার উত্তরে বৌদ্ধ বিপক্ষে বাধক তর্কের অবতারণা করিয়াছেন—"জাতোঽপি বা নিবর্ত্তেত জাতত্বাদ্ ঘটবদিতি।" অর্থাৎ ধ্বংস যদি উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে নিবৃত্ত হইবে, যেমন ঘট উৎপন্ন হয়, নিবৃত্তও হয়। ধ্বংসের নিবৃত্তি অর্থাৎ ধ্বংস হইলে ধ্বংসের প্রতিযোগী ঘট প্রভৃতি আবির্ভূত হইয়া পড়িবে। কিন্তু যাহার ধ্বংস হয়, তাহার আর উন্মজ্জন অর্থাৎ পুনরাবির্ভাব হয় না। সুতরাং ধ্বংসের ধ্বংস না হওয়ায় জন্ম হইতে পারে না, ইহাই অভিপ্রায়। বৌদ্ধের এই আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"নৈতদেবম্।······ইতি বদসাধনত্বাৎ।" অর্থাৎ বৌদ্ধ যে অনুমানের প্রয়োগ করিয়াছেন তাঁহার সেই অনুমানে হেতু সদ্ধেতু নয় কিন্তু উহা দুষ্ট। কেন দুষ্ট? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের অনুরূপ অনুমান প্রয়োগ করিতেছেন—"প্রাগভাবো জায়তে" ইত্যাদি। অর্থাৎ নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিতেছে দেখ—"প্রাগভাব উৎপন্ন হয়, যেহেতু তাহাতে অভাবত্ব

আছে, যেমন ধ্বংস। অর্থ বা প্রাগভাব উৎপন্ন হয়, যেহেতু তাহাতে বিনাশিত্ব আছে [প্রতিযোগী উৎপন্ন হইলে প্রাগভাব নষ্ট হইয়া যায় ইহা উভয়ে (নৈয়ায়িক ও বৌদ্ধ) স্বীকার করেন] যেমন ঘট। আর এই অনুমানে যদি কেহ বিপক্ষের আশঙ্কা করেন—প্রাগভাবে অভাবত্ব বা বিনাশিত্ব থাকুক তথাপি তাহার উৎপত্তি না হউক। তাহা হইলে সেই বিপক্ষে বাধক তর্ক প্রয়োগ করিয়াছেন—"যদি প্রাগভাব না জন্মায় তাহা হইলে তাহা নিবৃত্তও হইবে না, যাহা জন্মায় না তাহা নিবৃত্ত হয় না। যেমন আকাশ বা শশশৃঙ্গ। এইরূপ অনুমান প্রয়োগে যেমন অভাবত্ব বা বিনাশত্বটি প্রাগভাবের জন্মরূপসাধ্যে সাধন [হেতু নয়] সেইরূপ তোমার [বৌদ্ধের] প্রযুক্ত অনুমানে ধ্বংসের জন্মাভাবসাধ্যে অভাবত্বটি হেতুই নয়। অতএব যাহা প্রকৃত সদ্ধেতু নয়, তাহার দ্বারা বাদী বা প্রতিবাদীর অভিলষিত সাধ্য ও সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং এ অভাবত্ব দ্বারা বৌদ্ধের অভিপ্রেত ধ্বংসের জন্মাভাব সিদ্ধ হইবে না। ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য। এখানে অভাবত্ব কেন হেতু নয়—তাহা পরের গ্রন্থে দেখান হইবে ॥১০৫॥

কিমেতেষাং দূষণমিতি চেৎ, ভাবাবচ্ছিন্নব্যাপ্তিকত্বাদ-প্রয়োজকত্বম্, প্রাক্‌প্রধ্বংসাভাবগ্রাহকপ্রত্যক্ষবাধঃ, প্রাক্ পশ্চাচ্চ কার্যোন্মজ্জনপ্রসঙ্গলক্ষণপ্রতিকূলতর্কশ্চ। অথোন্মজ্জনে কো দোষ ইতি চেৎ, কালবিচ্ছেদপ্রত্যয়স্যানুভয়াত্মকত্বপ্রসঙ্গঃ। অযথার্থত্বে তস্য দ্বিচন্দ্রদর্শনকালে চন্দ্রদেশাবিচ্ছেদবৎ তত্ত্বতঃ কালাবিচ্ছেদে ভাবস্য প্রাক্‌ধ্বংসসহবৃত্তিত্বেনাবিরোধপ্রসঙ্গাৎ। যথার্থত্বে তু ভেদস্থিতৌ তদুন্মজ্জনানুপপত্তেঃ। এতেন প্রাগভাবকালে প্রধ্বংসোন্মজ্জনং তৎকালে চ প্রাগভাবোন্মজ্জনমপাস্তম্। ভাববদ-ভাবয়োরপি উভয়বিরোধিস্বভাবত্বাদিতি ॥১০৬॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] এই [পূর্বোক্ত] অনুমান ও তর্কসমূহের দোষ কি? [উত্তর] তর্ক দুইটিতে ভাবাবচ্ছিন্নব্যাপ্তিথাকায় অনুমানদ্বয়ে অভাবত্বহেতু অপ্রয়োজক, প্রাগভাবের এবং ধ্বংসাভাবের গ্রাহক প্রত্যক্ষের দ্বারা জন্যত্ব ও অজন্যত্বানুমানের বাধ, এবং পূর্বে [প্রাগভাবের জন্মের পূর্বে] ও পরে [ধ্বংসের ধ্বংসে] ঘটাদি কার্যের উন্মজ্জন [পুনরাবির্ভাব] প্রসঙ্গরূপ প্রতিকূল তর্ক [এই সব দোষ]। [পূর্বপক্ষ] ঘটাদি প্রতিযোগীর পুনরাবির্ভাব হইলে দোষ কি? [উত্তর] কালে [প্রতিযোগীর] বিচ্ছেদ জ্ঞান যথার্থ ও অযথার্থ—এই উভয়াতিরিক্ত স্বরূপ হইয়া পড়িবে। যেহেতু ঐ বিচ্ছেদজ্ঞান অযথার্থ হইলে দুই চন্দ্রের

দর্শনকালে চন্দ্রের প্রদেশের যেমন অবিচ্ছেদ থাকে, সেইরূপ বাস্তবিক পূর্বাপর-কালে ভাবের অবিচ্ছেদ প্রসঙ্গ হওয়ায় প্রাগভাব ও প্রধ্বংসের সহিত প্রতিযোগীর বৃত্তিত্ব থাকায় [প্রাগভাব ও ধ্বংসের সহিত প্রতিযোগীর] অবিরোধের আপত্তি হইবে। [কালে বিচ্ছেদজ্ঞান] যথার্থ হইলে ঘটশূন্যকাল এবং ঘটকালের ভেদ সিদ্ধ হওয়ায় ঘটের উন্মজ্জনের অনুপপত্তি হয়। এই বিচ্ছেদজ্ঞানের অনু-ভয়াত্মকত্বপ্রসঙ্গবশত প্রাগভাবকালে ধ্বংসের আবির্ভাব এবং ধ্বংসকালে প্রাগ-ভাবের আবির্ভাব খণ্ডিত হইল। ভাবপদার্থ যেমন প্রাগভাব ও ধ্বংসের বিরোধিস্বরূপ সেইরূপ প্রাগভাব ও প্রধ্বংসাভাবও যথাক্রমে ভাব ও ধ্বংস, ভাব ও প্রাগভাবের বিরোধিস্বরূপ ॥১০৬॥

তাৎপর্য :—পূর্বে বৌদ্ধ "ধ্বংস উৎপন্ন হয় না, অভাবত্বহেতুক যেমন প্রাগভাব" এই অনুমান এবং তাহার বিপক্ষে "যদি ধ্বংস উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে বিনষ্ট হইবে" এই বাধক তর্কের প্রয়োগ করিয়াছিলেন। তাহাতে নৈয়ায়িক অনুরূপভাবে—"প্রাগভাব উৎপন্ন হয়, অভাবত্বহেতুক যেমন ধ্বংস" বা "প্রাগভাব উৎপন্ন হয়, বিনাশিত্বহেতুক, যেমন ঘট" এইরূপ দুইটি অনুমান এবং তাহার বিপক্ষে "যদি প্রাগভাব উৎপন্ন না হয়, তাহা হইলে নিবৃত্ত হইবে না, যেমন আকাশ বা শশশৃঙ্গ।" এইরূপ বাধক তর্কের প্রয়োগ করিয়া বলিয়াছিলেন—এই প্রাগভাবের জন্যত্বসাধক অভাবহেতু বা বিনাশিত্ব হেতু এবং অজাতত্ব থাকিলে বিনাশিত্ব থাকিবে না—এই তর্কের অজাতত্বরূপ আপাদকও দুষ্ট সেইরূপ ধ্বংসের অজন্যত্ব সাধক অভাবত্বহেতু এবং জাতত্ব থাকিলে বিনাশিত্ব থাকিবে এই তর্কের জাতত্ব আপাদক ও দুষ্ট।

ইহার উপরে এখন বৌদ্ধ জিজ্ঞাসা করিতেছেন—"কিমেতেষাং দূষণমিতি।" অর্থাৎ এই তিনটি অনুমান [একটি বৌদ্ধের প্রযুক্ত আর দুইটি নৈয়ায়িকের প্রযুক্ত] এবং দুইটি তর্কের দোষ কি? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছের—ভাবাবচ্ছিন্নব্যাপ্তিকত্বাৎ...... প্রতিকূলতর্কশ্চ।" অর্থাৎ বৌদ্ধের কথিত "যদি ধ্বংস জাত হয় তাহা হইলে বিনাশি হইবে" এই তর্কের আপাদক জাতত্ব এবং আপাদ্য বিনাশিত্ব; জাতত্বরূপ আপাদকে বিনাশিত্বের ব্যাপ্তিটি ভাবাবচ্ছিন্ন অর্থাৎ ভাববস্তু জাত হইলে তাহা বিনাশী হয়, ভাবাবচ্ছিন্নজাতত্বে বিনাশিত্বের ব্যাপ্তি আছে, কেবল জাতত্বে বিনাশিত্বের ব্যাপ্তি নাই। ফলত জাতত্বরূপ সাধনাবচ্ছিন্নবিনাশিত্ব সাধ্যের ব্যাপকতা ভাবত্বে থাকায় ভাবত্বটি জাতত্বহেতুর উপাধি হইল। সাধ্যের ব্যাপক এবং হেতুর অব্যাপক হয় উপাধি। উপাধি যদ্ধর্মাবচ্ছিন্নসাধ্যের ব্যাপক হইবে, তদ্ধর্মাবচ্ছিন্নহেতুর অব্যাপক হইবে। প্রকৃতস্থলে অর্থাৎ জাতত্বের দ্বারা বিনাশিত্ব প্রতিপাদনস্থলে জাতত্বাবচ্ছিন্নবিনাশিত্বের ব্যাপক হয় ভাবত্ব, আবার সেই ভাবত্ব জাতত্বের অব্যাপক হয় বলিয়া ভাবত্বটি জাতত্ব হেতুর উপাধি। তর্কে আপাদকটি হেতু-স্থানীয় আর আপাদ্যটির সাধ্যস্থানীয় বলিয়া পূর্বোক্ত বৌদ্ধপ্রযুক্ত তর্কে জাতত্বটিকে হেতু

বলা হইয়াছে। যে ভাবপদার্থ উৎপন্ন হয় তাহা অবশ্যই বিনষ্ট হয়—এইজন্য জাতত্বাবচ্ছিন্ন-বিনাশিত্বের ব্যাপক হইল ভাবত্ব, আর জাতত্বের অব্যাপক। কারণ ধ্বংসে জাতত্ব আছে, কিন্তু ভাবত্ব নাই। অতএব বৌদ্ধের প্রযুক্ত তর্কটির মূলে যে ব্যাপ্তি তাহা ভাবাবচ্ছিন্ন হওয়ায় তর্কটি দুষ্ট। তর্কটি দুষ্ট হওয়ায়—ঐ তর্ক বৌদ্ধপ্রযুক্ত ধ্বংসের অজন্যত্বসাধ্যে সাধক অভাবত্ব হেতুর অনুকূল তর্ক নয়। সেইজন্য অভাবত্ব হেতুটি অপ্রয়োজক অর্থাৎ অনুকূল তর্কশূন্য। হেতুতে অনুকূল তর্ক না থাকিলে হেতুতে সাধ্যের ব্যভিচার আশঙ্কা হইলে, সেই আশঙ্কা খণ্ডিত হয় না। ফলত হেতুটি দুষ্ট বলিয়া প্রমাণিত হয়। তাহার দ্বারা সাধ্যের অনুমান হইতে পারে না। এইভাবে নৈয়ায়িকের প্রযুক্ত অনুমানদ্বয়ে যে তর্কটি প্রযুক্ত হইয়াছে—"প্রাগভাব যদি অজাত হয় তাহা হইলে অবিনাশী হইবে" এই তর্কের মূলে ব্যাপ্তিটিও ভাবাবচ্ছিন্ন। কেবল অজাতত্বে অবিনাশিত্বের ব্যাপ্তি নাই। প্রাগভাব জন্মায় না, অন্তত প্রাগভাবের জন্ম সন্দিগ্ধ বলিয়া তাহাতে অজাতত্বও সন্দিগ্ধ হইতে পারে, অথচ প্রাগভাব বিনাশী ইহা সর্ববাদিসিদ্ধ। কিন্তু যে ভাবপদার্থে অজাতত্ব আছে তাহা অবিনাশী হয়ই যেমন আকাশাদি। সুতরাং এখানেও অজাতত্বরূপসাধনাবচ্ছিন্ন অবিনাশিত্বরূপ সাধ্যটি আকাশাদি ভাব পদার্থে থাকে, আর তাহাতে ভাবত্ব থাকে বলিয়া ভাবত্বটি সাধনাবচ্ছিন্ন সাধ্যের ব্যাপক হওয়ায় ভাবত্বটি উপাধি হইল। অতএব এই তর্কটিও দুষ্ট বলিয়া ইহা প্রাগভাবের অজন্যত্ব সাধ্যের সাধক অভাবত্ব বা বিনাশিত্ব হেতুর অনুকূল তর্ক নয়। অনুকূল তর্ক, না হওয়ায় অভাবত্ব বা বিনাশিত্ব হেতু অপ্রয়োজক। এইভাবে দুইটি তর্ক ও অনুমান তিনটির দোষ দেখাইয়া অনুমান তিনটির অপর দোষ দেখাইয়াছেন—"প্রাক্‌প্রধ্বংসাভাব-গ্রাহকপ্রত্যক্ষবাধঃ।" অর্থাৎ আমাদের সকলেরই "এই কপালে এই ঘট এখন নষ্ট হইয়াছে" "এই তন্তুতে বস্ত্র ধ্বস্ত হইয়াছে" এইভাবে ধ্বংসের প্রত্যক্ষ হয়। এই প্রত্যক্ষের দ্বারা ধ্বংস যে উৎপন্ন হয় তাহা নিশ্চিতভাবে জানা যায়। তাহা হইলে যে প্রত্যক্ষের দ্বারা ধ্বংসের নিশ্চয় হয়, তাহারই দ্বারা ধ্বংসের জন্যত্বও নিশ্চিত হওয়ায় বৌদ্ধের প্রযুক্ত অনুমানে ধ্বংসের অজন্যত্ব সাধ্যটি বাধিত হইয়া যায়। "এই তন্তুতে বস্ত্র উৎপন্ন হইবে" এই কপালে ভবিষ্যতে ঘট হইবে।" এইভাবে প্রাগভাবের প্রত্যক্ষ হয়। যদিও এইরূপ প্রত্যক্ষের দ্বারা প্রাগভাবের অজন্যত্ব নিশ্চয় হয় না, তথাপি যদি প্রাগভাব উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে প্রাগভাবের প্রাগভাব থাকিবে, আবার সেই প্রাগভাবের জন্যত্বে তাহারও প্রাগভাব থাকিবে—এইরূপে অনবস্থা দোষবশত প্রাগভাবের অজন্যত্ব নিশ্চয় করা হয়। সুতরাং প্রাগভাবের অজন্যত্ব নিশ্চয়ের দ্বারা প্রাগভাবের জন্যত্বানুমান বাধিত হইয়া যায়। এই দুইটি দোষের কথা বলিয়া উক্ত অনুমান এবং তর্কের উপর তৃতীয় দোষ বলিতেছেন—"প্রাক্ পশ্চাচ্চ কার্যোন্মজ্জনপ্রসঙ্গ-লক্ষণপ্রতিকূলতর্কশ্চ।" অর্থাৎ যদি প্রাগভাব উৎপন্ন হয় তাহা হইলে প্রাগভাবের উৎপত্তির পূর্বে ঘটাদি কার্য্যের উন্মজ্জন অর্থাৎ আবির্ভাব হউক। এইরূপ ধ্বংস যদি বিনষ্ট হয়, তাহা হইলে ধ্বংসের বিনাশের পশ্চাৎ ঘটাদি কার্য্যের উন্মজ্জন হউক—এইরূপ প্রতিকূল [ব্যাপ্তিনিশ্চয়ের

বিরোধী] তর্কের আপত্তি হইবে। এই তিন প্রকারদোষ উক্ত অনুমান ও তর্কে আছে—ইহা নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিলেন—ইহার উপর বৌদ্ধ একটি আশঙ্কা করিতেছেন—"অথোন্মজ্জনে কো দোষঃ।" অর্থাৎ কার্যের প্রাগভাবের প্রাগভাবকালে বা কার্যের ধ্বংসের ধ্বংসকালে কার্যের উন্মজ্জন অর্থাৎ আবির্ভাব হইলে দোষ কি? ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"কালবিচ্ছেদপ্রত্যয়স্যানুভয়াত্মকত্বপ্রসঙ্গঃ।" কালে বা কালদ্বয়ে যে প্রতিযোগীর বিচ্ছেদ প্রত্যয় অর্থাৎ বিচ্ছেদ জ্ঞান, সেই জ্ঞানটি অনুভয় যথার্থ ও অযথার্থ এই উভয় হইতে ভিন্ন স্বরূপ হইয়া যাইবে। ঘটের ধ্বংস হইলে এখন এখানে ঘট নাই—এইভাবে ধ্বংসকালে ঘটের বিচ্ছেদ জ্ঞান হয়। বা ঘটের প্রাগভাবকালে এই কপালে ঘট হইবে—এখনও ঘট হয় নাই—এইভাবে ঘটের বিচ্ছেদ জ্ঞান হয়। এখন যদি প্রাগভাবের প্রাগভাব বা ধ্বংসের ধ্বংস স্বীকার করিয়া ঘটাদি কার্যের উন্মজ্জন স্বীকার করা হয় তাহা হইলে কালে ঘটাদির বিচ্ছেদজ্ঞান যথার্থও হইতে পারিবে না এবং অযথার্থও হইতে পারিবে না। কেন যথার্থ বা অযথার্থ হইতে পারিবে না?

ইহার উত্তরে বলিতেছেন—"অযথার্থত্বে· · · · অনুপপত্তেঃ।" নৈয়ায়িক বলিতেছেন দেখ—যেখানে অযথার্থজ্ঞান হয়, সেইখানে বাস্তবিকপক্ষে জ্ঞানের বিষয়ীভূত বস্তু অন্যরূপ হয় না। যেমন—যখন আমরা ভ্রমবশত এক চন্দ্রকে দুই চন্দ্র বলিয়া দেখি, তখন বাস্তবিক পক্ষে চন্দ্রের দুইটি অংশ বিচ্ছিন্ন হইয়া যায় না কিন্তু অবিচ্ছিন্নই থাকে—ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। সেইরূপ "এখন কপালে ঘট নষ্ট হইয়া গিয়াছে বা নাই" এইভাবে যে কালে ঘটের বিচ্ছেদ জ্ঞান হয়, সেই জ্ঞান অযথার্থ হইলে বলিতে হইবে যে বাস্তবিক কালে ঘটের বিচ্ছেদ হয় নাই কিন্তু কালে ঘটের অবিচ্ছেদ আছে। কালে ঘটাদি ভাব পদার্থের যদি বিচ্ছেদ না হয়, তাহা হইলে প্রাগভাবকালে বা ধ্বংসকালেও ঘটাদি ভাব পদার্থ আছে বলিতে হইবে। প্রাগভাব ও ধ্বংসকালে ঘটাদি ভাবের সত্তা স্বীকার করিলে ঘটাদি ভাবপদার্থ প্রাগভাব এবং ধ্বংসাভাবের সহিত থাকে—ইহা সিদ্ধ হইয়া যাইবে, তাহা হইলে প্রাগভাব বা ধ্বংসের সহিত ভাবের অবিরোধের [এককালবৃত্তিত্ব] আপত্তি হইয়া যাইবে। অথচ প্রাগভাব ও ধ্বংসের সহিত প্রতিযোগীর বিরোধিতা প্রায় সর্বজনপ্রসিদ্ধ। এইজন্য কালে ভাবের বিচ্ছেদজ্ঞানকে অযথার্থ বলা যাইবে না। আর যদি কালে ভাবের বিচ্ছেদজ্ঞানকে যথার্থ বলা হয়—তাহা হইলে প্রাগভাবকালে "ঘট কপালে নাই কিন্তু হইবে" এইরূপ বিচ্ছেদজ্ঞান এবং ধ্বংসকালে "কপালে ঘট নষ্ট হইয়া গিয়াছে" এইরূপ বিচ্ছেদজ্ঞান যথার্থ হওয়ায়—উহাদের বিষয় প্রাগভাবকাল এবং ধ্বংসকাল এবং ঘটকালের ভেদ সিদ্ধ হইয়া যাওয়ায় প্রাগভাবকালে বা ধ্বংসকালে ঘটের উন্মজ্জন হইতে পারে না। অথচ তুমি [বৌদ্ধ] ঘটের উন্মজ্জন স্বীকার করিতেছ। সুতরাং উন্মজ্জন স্বীকার করিলে আর কালে ঘটের বিচ্ছেদজ্ঞান যথার্থ হইতে পারে না। অতএব কার্যের উন্মজ্জন স্বীকার করিলে কালে কার্যের বিচ্ছেদজ্ঞান যথার্থও হইতে পারিবে না এবং অযথার্থও হইতে পারিবে না। কিন্তু জ্ঞানের যাথার্থ্যও অযাথার্থ্য

হইতে ভিন্ন তৃতীয় প্রকার নাই। সেইজন্য কার্যের উন্মজ্জন হইতে পারে না—ইহাই অভিপ্রায়।

এরপর একটি আশঙ্কা হইতে পারে এই যে—"যখন ঘটাদি ভাবের প্রাগভাব থাকে তখন ঘট থাকে না, ঘট না থাকিলে ঘটের ধ্বংস থাকুক। বা ঘটের ধ্বংসকালেও ঘট থাকে না, কিন্তু তখন ঘটের প্রাগভাব থাকুক।" এই আশঙ্কার উত্তরে বলা হইয়াছে—"এতেন··· অপাস্তম্।" এতেন অর্থাৎ কালে বিচ্ছেদজ্ঞানটি যথার্থ ও অযথার্থ এই উভয় হইতে ভিন্ন হউক এইরূপ আপত্তিবশত। প্রাগভাবকালে ধ্বংসের উন্মজ্জন বা ধ্বংসকালে প্রাগভাবের উন্মজ্জনের আপত্তি করিলে কালে ভাববস্তুর বিচ্ছেদজ্ঞানের অনুভয়াত্মকত্ব প্রসঙ্গ হয় বলিয়া উক্ত উন্মজ্জনের আপত্তি হইতে পারে না। প্রশ্ন হইতে পারে যে দুইটি বিরোধী পদার্থ একই সময় থাকিতে পারে না—ইহা ঠিক কথা। কিন্তু একটি বিরোধী যখন নিবৃত্ত হইয়া গিয়াছে বা নাই তখন অপর বিরোধী থাকিতে বাধা কি? ঘটরূপ বিরোধী থাকিলে তাহার প্রাগভাব বা ধ্বংস থাকিতে পারে না। কিন্তু যখন ঘট নাই তখন ঘটের প্রাগভাব এবং ধ্বংস দুইই থাকুক। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ভাববদভাবয়োঃ······স্বভাবত্বা-দিতি।" অর্থাৎ ঘটাদিভাব পদার্থ যেমন তাহার প্রাগভাব ও ধ্বংস এই উভয়ের বিরোধী, ঘট থাকিলে তাহার প্রাগভাব বা ধ্বংস থাকিতে পারে না। সেইরূপ ঘটের প্রাগভাবও, ঘটের এবং ঘট ধ্বংসের এই উভয়ের বিরোধী। সুতরাং ঘটের প্রাগভাবকালে ঘটও যেমন থাকিতে পারে না সেইরূপ ঘটের ধ্বংসও থাকিতে পারে না। এইরূপ ঘটের ধ্বংসকালে, ঘট এবং ঘটের প্রাগভাব থাকিতে পারিবে না। এখানে বিরোধিত্বের অর্থ এককালানব-স্থায়িত্ব ॥১০৬॥

কুতঃ পুনঃ স্থিরসিদ্ধিঃ? প্রত্যভিজ্ঞানাৎ, ক্ষণিকত্বানু-পপত্তেশ্চ। লক্ষণাভেদেন ব্যভিচারিজাতীয়ত্বাৎ প্রত্যভিজ্ঞানম-প্রমাণমিতি চেৎ। ন। অবান্তরলক্ষণভেদেনাব্যভিচারনিয়মাৎ। কিং তদিতি চেৎ, বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টবিষয়ত্বম্, সিদ্ধং চ তদত্র। এবম্ভূতমপি কদাচিদ্ ব্যভিচরেদিতি চেৎ। ন। বিরুদ্ধধর্ম-সংসর্গানাস্কন্দিতৈকত্বপ্রত্যয়স্য ব্যভিচারে সর্বত্রৈকত্বোচ্ছেদ-প্রসঙ্গাৎ, তথা চানেকত্বমপি ন স্যাদিতি ভব নিষ্কিঞ্চনঃ। তস্মাদ্ভেদপ্রবৃত্তাববশ্যং বিরুদ্ধধর্মসংসর্গঃ, তদসংসর্গে বা অবশ্যং ভেদব্যাবৃত্তিরিতি ভেদাভেদব্যবহারমর্যাদা ॥১০৭॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] কোন্ প্রমাণ হইতে স্থিরত্বসিদ্ধি হয়? [উত্তর] প্রত্যভিজ্ঞা হইতে এবং ক্ষণিকত্বের অনুপপত্তি [অর্থাপত্তি] হইতে। [পূর্বপক্ষ]

প্রদীপশিখার একত্ব প্রত্যভিজ্ঞায় এবং ভাববস্তুর পূর্বাপরকালীন একত্ব প্রত্যভিজ্ঞায়, প্রত্যভিজ্ঞার লক্ষণের অভেদ থাকায় ব্যভিচারিজাতীয় হওয়ায় প্রত্যভিজ্ঞা অপ্রমাণ। [উত্তর] না। বিশেষলক্ষণের ভেদ থাকায় প্রত্যভিজ্ঞায় অব্যভিচারের নিয়ম আছে। [পূর্বপক্ষ] প্রমাণের ব্যাবর্তক সেই লক্ষণটি [প্রত্যভিজ্ঞার লক্ষণ] কি? [উত্তর] বিরুদ্ধ ধর্মের দ্বারা অসম্বদ্ধবিষয়ত্ব [উহার লক্ষণ]। সেই লক্ষণ এখানে [ভাববস্তুর স্থিরত্বগ্রাহক প্রত্যভিজ্ঞায়] সিদ্ধ আছে। [পূর্ব্বপক্ষ] এইরূপ লক্ষণেরও কখনও ব্যভিচার হয়। [উত্তর] না। বিরুদ্ধধর্মসংসর্গাবিষয়ক একত্বজ্ঞানের ব্যভিচার হইলে সর্বত্র একত্বের উচ্ছেদপ্রসঙ্গ হইবে। তাহাতে [একত্ব উচ্ছিন্ন হইলে] অনেকত্বও সিদ্ধ হইবে না। সুতরাং সর্বস্বশূন্য হও [একত্ব ও অনেকত্ব কোনটাই তোমাদের বৌদ্ধের মতে সিদ্ধ হইবে না]। এইহেতু বস্তুতে ভেদের প্রবৃত্তি হইলে [ভেদ থাকিলে] বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ অবশ্যই হইবে, আর বিরুদ্ধধর্মের সংসর্গ না থাকিলে অবশ্যই ভেদের নিবৃত্তি—এইভাবে ভেদব্যবহার ও অভেদব্যবহারের নিয়ম [প্রযোজকত্ব] ॥১০৭॥

তাৎপর্যঃ—গ্রন্থকার আচার্য গ্রন্থের প্রথমে এই গ্রন্থে আত্মতত্ত্বের বিচার করা হইতেছে ইহা প্রতিজ্ঞা করিয়া বলিয়াছেন—এই নৈয়ায়িকের অভিমত আত্মতত্ত্ব স্থাপনে ক্ষণিকত্বগ্রাহক প্রমাণ, বাহ্যার্থভেঙ্গগ্রাহক প্রমাণ, গুণগুণিভেদ ভঙ্গগ্রাহক প্রমাণ এবং আত্মার [স্থায়ী আত্মার] অনুপলব্ধি এইগুলি বাধক। ইহাদের মধ্যে প্রথমে ক্ষণিকত্ব গ্রাহক প্রমাণরূপ বাধক, এতদূর পর্যন্ত গ্রন্থে বহু যুক্তি দ্বারা নিরাকরণ করিয়া আসিয়াছেন, অর্থাৎ বৌদ্ধের ক্ষণিকত্ববাদ খণ্ডন করিয়াছেন। ক্ষণিকত্ব খণ্ডিত হইলে বস্তুর স্থায়িত্ব সিদ্ধ হওয়ায় আত্মারও স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয়। কিন্তু কেবলমাত্র বাধক প্রমাণের খণ্ডন করিলেই বস্তু সিদ্ধ হয় না। বস্তু সিদ্ধির জন্য সাধক প্রমাণেরও উপন্যাস করিতে হয়। বাধক প্রমাণের অভাব এবং সাধক প্রমাণ এই উভয়ের দ্বারা বাদীর অভিপ্রেত সাধ্য সিদ্ধ হয়। নতুবা সাধক প্রমাণের অভাব ও বাধক প্রমাণের অভাবে সন্দেহ হইবে, নিশ্চয় হইবে না। এইরূপ অভিপ্রায় করিয়া বৌদ্ধ জিজ্ঞাসা করিতেছেন—বুঝিলাম—বস্তুর ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয় না, কিন্তু স্থিরত্ব বিষয়ে প্রমাণ কি? ইহাই "কুতঃ পুনঃ স্থিরসিদ্ধিঃ" গ্রন্থে অভিব্যক্ত হইয়াছে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"প্রত্যভিজ্ঞানাৎ, ক্ষণিকত্বানুপপত্তেশ্চ।" অর্থাৎ প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণের দ্বারা এবং ক্ষণিকত্বের অনুপপত্তিবশত অর্থাপত্তি প্রমাণের দ্বারা বস্তুর স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয়। পূর্বাপরকালীন বস্তুর একত্ব প্রত্যক্ষ প্রত্যভিজ্ঞা। "সেই এই বৃক্ষ।" এইভাবে যে বৃক্ষকে পূর্বে দেখা গিয়েছিল, সেই বৃক্ষকে পরেও দেখা যাইতেছে—এইভাবে পূর্বকালে এবং পরকালে বৃক্ষের অভেদ প্রত্যক্ষরূপ প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণের দ্বারা বুঝা যায় বৃক্ষটি পূর্বাপরকালস্থায়ী। এইভাবে সর্বত্র প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণের দ্বারা বস্তুর স্থায়িত্ব [বহুকালাবস্থিতত্ব] সিদ্ধ হয়। আর "ইহা গরু' ইহাও গরু,

সেটাও গরু” এইভাবে আমাদের অনুগত জ্ঞান হইয়া থাকে। তাহাতে বিভিন্ন দেশে, বিভিন্নকালে অনুগত গোত্বাদি সামান্যের সম্বন্ধ, গো ব্যক্তিতে আছে ইহা বুঝা যায়। এখন যদি গো ব্যক্তিগুলি ক্ষণিক হয়, তাহা হইলে তাহাতে গোত্বাদি সামান্যের জ্ঞান বা অন্য ব্যবহার হইতে পারিবে না। অথচ অনুগত ব্যবহার সকলের হইয়া থাকে এই অনুগত ব্যবহার অন্যথা [ক্ষণিকত্বে] উপপন্ন হয় না বলিয়া বস্তুর স্থায়িত্ব কল্পিত হয়। ক্ষণিকত্বে উক্ত অনুগত ব্যবহারের অনুপপত্তি হইয়া যায়।

যদিও ন্যায় মতে অর্থাপত্তির প্রমাণান্তরত্ব স্বীকৃত হয় না তথাপি কাহারও কাহারও মতে আচার্য [উদয়নাচার্য] অর্থাপত্তি প্রমাণ স্বীকার করেন—এই অভিপ্রায়ে “ক্ষণিকত্বানুপপত্তেশ্চ” বলা হইয়াছে। অথবা অর্থাপত্তির প্রমাণান্তরত্ব স্বীকৃত না হইলেও ভাট্টাদিমতে যেখানে যেখানে অর্থাপত্তির প্রামাণ্য স্বীকার করা হয়, সেখানে সেখানে ন্যায়মতে ব্যতিরেক ব্যাপ্তিজ্ঞান দ্বারা অনুমিতি হয়—এই অভিপ্রায়ে “ক্ষণিকত্বানুপপত্তেশ্চ” বলা হইয়াছে। ক্ষণিকত্বে অনুগত ব্যবহারের অন্যথা অনুপপত্তি নিবন্ধন বস্তুর স্থায়িত্ব কল্পিত বা অনুমিত হয়। এইভাবে স্থায়িত্ব বিষয়ে দুইটি প্রমাণ আছে—ইহা দেখানোই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায়।

ইহার পর বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—“লক্ষণাভেদেন······অপ্রমাণমিতি চেৎ।” অর্থাৎ একটি প্রদীপ জ্বলিতেছে, তাহার দিকে লক্ষ্য করিয়া বিশেষ সূক্ষ্মভাবে বিচার করিলে দেখা যায় প্রদীপের শিখাগুলি ভিন্ন ভিন্ন, একটি শিখা নষ্ট হইয়া গেল, তাহার পরে তৎসদৃশ আর একটি শিখা উৎপন্ন হইল ; তাহাও নষ্ট হইল, তারপর অপর শিখা উৎপন্ন হইল—এইভাবে কোন শিখাই পূর্বাপরকাল স্থায়ী নয়। অথচ স্থূলভাবে আমাদের প্রত্যক্ষ হয় ‘সেই এই দীপশিখা’। পূর্বাপরকালে শিখার অভেদ প্রত্যক্ষরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হয়। এই প্রত্যভিজ্ঞা কিন্তু প্রমা নয়, কারণ অবিদ্যমান শিখার অভেদ প্রতিভাত হয়। বিষয়ের ব্যভিচার [যে জ্ঞানে যাহা প্রতিভাত হয়, তাহা না থাকা] নিবন্ধন উক্ত প্রত্যভিজ্ঞা অপ্রমাণ। এইভাবে “সেই এই ঘট” এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞাতেও প্রত্যভিজ্ঞার উক্ত লক্ষণ থাকে। লক্ষণের ভেদ নাই। অর্থাৎ ‘সেই এই দীপশিখা’ এই প্রত্যভিজ্ঞার লক্ষণ ভিন্ন এবং “সেই এই বৃক্ষ” এই প্রত্যভিজ্ঞার লক্ষণ ভিন্ন এইরূপ নয়। “সেই এই দীপশিখা” এই প্রত্যভিজ্ঞাটি ব্যভিচারী হওয়ায়, একই প্রত্যভিজ্ঞাত্ব “সেই এই ঘট” ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞায় থাকায়—প্রত্যভিজ্ঞা ব্যভিচারি জাতীয় হওয়ায়, তাহা প্রমাণ হইতে পারে না।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—“ন। অবান্তরলক্ষণভেদেনাব্যভিচারনিয়মাৎ।”। অর্থাৎ প্রত্যভিজ্ঞার সামান্য লক্ষণ এক হইলেও অবান্তর অর্থাৎ বিশেষ প্রত্যভিজ্ঞা লক্ষণের ভেদ থাকায় বিশেষ প্রত্যভিজ্ঞাতে অব্যভিচারের [যথার্থতার] নিয়ম আছে কোন প্রত্যভিজ্ঞা অযথার্থ হইলে সব প্রত্যভিজ্ঞা অযথার্থ হইবে—এইরূপ নিয়ম নাই। যথার্থ প্রত্যভিজ্ঞার লক্ষণ ভিন্ন। সুতরাং তাহা অপ্রমাণ হইতে পারে না। অতএব তাহা দ্বারা বস্তুর স্থিরত্ব সম্ভব—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য।

নৈয়ায়িকের এই কথায় বৌদ্ধ জিজ্ঞাসা করিতেছেন "কিং তদিতি চেৎ।" অর্থাৎ অযথার্থ প্রত্যভিজ্ঞাতে থাকে না অথচ যথার্থ প্রত্যভিজ্ঞাতে থাকে এইরূপ [প্রত্যভিজ্ঞার] লক্ষণ কি? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্ট-বিষয়ত্বম্ সিদ্ধং চ তদত্র।" বিরুদ্ধধর্মাসম্বন্ধবিষয়ত্ব যথার্থ প্রত্যভিজ্ঞার লক্ষণ, অর্থাৎ যে প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়ে বিরুদ্ধ ধর্মের সম্বন্ধ থাকে না—সেই প্রত্যভিজ্ঞা যথার্থ। আর বস্তুর স্থিরত্বসাধক প্রত্যভিজ্ঞাতে বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টবিষয়ত্ব সিদ্ধ আছে। কারণ "সেই এই ঘট" এই প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়ীভূত ঘটে কোন বিরুদ্ধ ধর্মদ্বয়ের সম্বন্ধ নাই। ইহার উপর বৌদ্ধ আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"এবম্ভূতমপি কদাচিদ্ ব্যভিচরেদিতি চেৎ।" অর্থাৎ বিরুদ্ধ-ধর্মাসংসৃষ্ট বিষয়ক—প্রত্যভিজ্ঞার কখনও ব্যভিচার [বিষয়ের ব্যভিচার, অযথার্থতা] হইতে পারে। ব্যভিচার থাকিলে, তাহা প্রমাণ হইবে না। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। বিরুদ্ধধর্মা······ভব নিষ্কিঞ্চনঃ।" অর্থাৎ বিরুদ্ধধর্মের সংসর্গের অবিষয়ীভূত বস্তুর একত্বজ্ঞানে যদি ব্যভিচার হয়, তাহা হইলে কোন স্থলেই একত্ব সিদ্ধ হইবে না। "এই একটি ঘট" "এই একটি বস্ত্র" এইভাবে যেখানে ঘট বা বস্ত্রে—ভাবত্ব, অভাবত্ব বা ঘটত্ব, ঘটত্বাভাব ইত্যাদি বিরুদ্ধধর্মের সম্বন্ধ নাই, সেইখানে ঘটাদির একত্বজ্ঞানে যদি ব্যভিচার হয়, তাহা হইলে, সেই জ্ঞান অপ্রমা হইয়া যাইবে, অপ্রমাত্মক জ্ঞানের দ্বারা একত্ব সিদ্ধ হইবে না। আর যেখানে বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ থাকে সেই জ্ঞানের ও অপ্রমাত্ববশত তাহার দ্বারাও একত্ব সিদ্ধ হইবে না। ফলত একত্বের উচ্ছেদ হইয়া যাইবে। একত্ব সিদ্ধ না হইলে অনেকত্বও সিদ্ধ হইবে না। কারণ অনেকত্বটি একত্বসাপেক্ষ। একত্ব না থাকিলে একত্বের অভাব বা একত্বের বিরোধী অনেকত্ব কিরূপে সিদ্ধ হইবে? এইভাবে একত্ব ও অনেকত্ব কোনটিই সিদ্ধ না হওয়ায় বৌদ্ধ যে একক্ষণে বস্তুর একত্ব সাধন করেন এবং ভিন্ন ভিন্ন ক্ষণে অনেকত্ব সাধন করেন, তাহা আর সাধন করিতে পারিবেন না। অতএব বৌদ্ধ নিষ্কিঞ্চন অর্থাৎ সর্বার্থসাধন শূন্য হইয়া পড়িবেন, কোন কিছুই সাধন করিতে পারিবেন না।

এইভাবে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের আশঙ্কা খণ্ডন করিয়া নিজের সিদ্ধান্ত উপসংহারে বলিতেছেন—"তস্মাদ্···মর্যাদা।" অর্থাৎ যেখানে ভেদ থাকে, সেখানে বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ থাকে। যেমন ঘট ও পটে ভেদ থাকে, সেখানে ঘটত্ব, পটত্ব, বা ঘটত্ব, ঘটত্বাভাবরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গও থাকে। বা এক ঘট ব্যক্তি হইতে অপর ঘট ব্যক্তির ভেদ থাকে, সেখানেও তদ্ব্যক্তিত্ব এবং তাহার অভাবরূপ বিরুদ্ধ ধর্মদ্বয়ের সংসর্গ আছে। আর বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ না থাকিলে ভেদও থাকিবে না, অভেদ সিদ্ধ হইবে। "সেই এই ঘট" এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞাস্থলে পূর্বাপরকালীন ঘটে কোন বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ নাই বলিয়া ভেদ থাকিতে পারে না। অতএব উক্ত প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা ঘটাদিভাবের একত্ব সিদ্ধ হওয়ায় স্থায়িত্ব সিদ্ধ হইয়া যায়। আর ভেদসিদ্ধি ও অভেদ সিদ্ধির—এইরূপ মর্যাদা বা নিয়ম ইহা বুঝিতে হইবে ॥১০৭॥

নিষ্কম্পপ্রদীপকুড্মলেষু নিপুণং নিভালয়ন্তোঽপি ন বিরুদ্ধ-ধর্মসংসর্গমীক্ষামহে, অথ চ প্রত্যভিজ্ঞানমবধূয় তত্র ভেদ এব পদং বিধত্ত ইতি চেৎ। কস্য প্রমাণস্য বলেন। আশ্রয়নাশস্য হুতাশননাশহেতুত্বেন বিজ্ঞাতত্বাৎ তস্য চাত্র প্রতিক্ষণমুপলব্ধেঃ, বর্তিতৈলয়োরুত্তরোত্তরমপচীয়মানত্বাৎ, পূর্বস্য নাশ উত্তরোৎ-পাদশ্চ ন্যায়সিদ্ধ ইতি চেৎ। নন্বয়ং প্রত্যনীকধর্মসংসর্গ এব, নষ্টত্বানষ্টত্বয়োরাশ্রয়নাশানাশয়োর্বা একত্র তেজস্যনুপপত্তেঃ। সোঽয়ং শতং শিরশ্ছেদেঽপি ন দদাতি বিংশতিপঞ্চকং তু প্রযচ্ছতীতি কিমত্র ক্রমঃ ॥১০৮॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] নিশ্চল প্রদীপ কলিকাগুলিকে নিপুণভাবে দর্শন করিলেও বিরুদ্ধ ধর্মের সম্বন্ধ দেখিতে পাই না, অথচ প্রত্যভিজ্ঞাকে তিরস্কৃত করিয়া সেখানে [কলিকাগুলির = শিখাগুলির] ভেদই সিদ্ধ হয়। [উত্তরপক্ষ] কোন্ প্রমাণের সামর্থ্যে [কলিকার ভেদ সিদ্ধ হয়।]? [পূর্বপক্ষ] ইন্ধন প্রভৃতি আশ্রয়ের [নিমিত্তকারণের] নাশ, বহ্নিনাশের কারণ বলিয়া জ্ঞাত হওয়ায়, এখানে [প্রদীপস্থলে] প্রত্যেকক্ষণে সেই ইন্ধনাদি আশ্রয়ের নাশ উপলব্ধ হয়। উত্তরোত্তরক্ষণে বর্তি ও তৈলের হ্রাস হয় বলিয়া পূর্ব বহ্নির নাশ, পরবর্তী বহ্নির উৎপত্তি যুক্তিসিদ্ধ। [উত্তরবাদী] ওহে ইহাই [পূর্ববহ্নির নাশ উত্তর বহ্নির উৎপত্তিই] বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ। নষ্টত্ব অনষ্টত্ব ; বা নষ্টাশ্রয়ত্ব, অনষ্টাশ্রয়ত্ব—এইগুলি একই তেজে অনুপপন্ন [অসম্ভব]। এ সেই শিরশ্ছেদেও একশত টাকা দেয় না পাঁচকুড়ি দেয়—[এইরূপ কথা হওয়ায়] এ বিষয়ে কি আর বলিব ॥১০৮॥

তাৎপর্য ঃ—নৈয়ায়িক পূর্বেই বলিয়াছেন যেখানে ভেদের প্রবৃত্তি [ব্যবহার] হয় সেখানে বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ থাকে ; আর যেখানে বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ থাকে না—সেখানে ভেদ থাকে না। তাহা হইলে বুঝা যাইতেছে, ভেদ ব্যাপ্য আর বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ ব্যাপক—ইহা নৈয়ায়িকের অভিপ্রায়। ইহার উপরে বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন "নিষ্কম্পপ্রদীপ… ইতি চেৎ।" অর্থাৎ প্রদীপ শিখাগুলির দিকে একাগ্র মনে চক্ষুঃসংযোগ করিয়া দর্শন করিলে সেই শিখাগুলিতে কোন বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ দেখা যায় না। অথচ শিখাগুলির ভেদ স্পষ্টই বুঝা যায়। "সেই এই প্রদীপ শিখা" এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা সেখানে টিকে না অর্থাৎ প্রত্যভিজ্ঞার দ্বারা শিখার একত্ব সিদ্ধ হয় না। কারণ স্থূলভাবে দেখিলে মনে হয় একটি শিখা, কিন্তু সূক্ষ্মভাবে দেখিলে শিখার ভেদ স্পষ্টই জানা যায়। তাহা হইলে প্রদীপ শিখাসমূহে ভেদ

আছে, অথচ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ নাই। অতএব ভেদ বিরুদ্ধধর্মসংসর্গের ব্যভিচারী। ইহাই বৌদ্ধের আশঙ্কার অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন—"কস্য প্রমাণস্য বলেন।" অর্থাৎ কোন প্রমাণের দ্বারা তুমি [বৌদ্ধ] প্রদীপ শিখার ভেদ জানিলে? তাহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"আশ্রয়নাশস্য······ইতি চেৎ।" এখানে আশ্রয় শব্দের অর্থ সমবায়িকারণ নয়, কিন্তু ইন্ধন প্রভৃতি—যাহাকে অবলম্বন করিয়া অগ্নি প্রজ্বালত হয়। বৌদ্ধ বলিতেছে—ইন্ধন প্রভৃতির নাশ হইলে বহ্নির নাশ হয়—ইহা নিশ্চিতভাবে দেখা গিয়াছে। সেইজন্য ইন্ধনের নাশ বহ্নিনাশের প্রতি কারণ। প্রদীপে বাতি ও তেল যে, ক্রমেই ক্ষীণ হইতে থাকে তাহা নিশ্চিতভাবে জানা যায়। সুতরাং বাতি ও তেল প্রতিক্ষণে ক্ষীণ হওয়ায়, তজ্জনিত পূর্ব বহ্নির নাশ এবং পরবর্তী বহ্নির উৎপত্তি—ইহা যুক্তিসিদ্ধ। অর্থাৎ বাতি ও তেলের নাশ প্রত্যক্ষ করিয়া প্রত্যক্ষ সহিত যুক্তি দ্বারা বহ্নির নাশ ও উৎপত্তি জানা যায়। এইভাবে প্রদীপ শিখার ভেদ জ্ঞাত হয়—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"নন্বয়ং······কিমত্র ক্রমঃ।" অর্থাৎ বৌদ্ধ, পূর্ব বহ্নির নাশ এবং পরবর্তী বহ্নির উৎপত্তি হয়—ইহা নিজেই স্বীকার করিতেছেন। অথচ প্রদীপ শিখা বা বহ্নিগুলিতে বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ নাই—ইহা বলিতেছেন। বৌদ্ধের এই কথা 'একশ টাকা দিব না, পাঁচকুড়ি টাকা দিব" এই উক্তির মত। কারণ পূর্ব বহ্নির নাশ স্বীকার করিলে বহ্নিতে নষ্টত্ব ধর্ম থাকিল। আর পরবর্তী বহ্নি উৎপন্ন হইলে তাহাতে অনষ্টত্ব থাকিল। এই নষ্টত্ব ও অনষ্টত্ব বিরুদ্ধ ধর্ম। আর পূর্ব বহ্নির আশ্রয় [ইন্ধনাদি] নষ্ট হওয়ায় পূর্ব বহ্নিতে নষ্টাশ্রয়ত্ব ধর্ম থাকিল। পরবর্তী বহ্নির আশ্রয় নাশ না হওয়ায় তাহাতে অনষ্টাশ্রয়ত্ব থাকিল। এই নষ্টাশ্রয়ত্ব এবং অনষ্টাশ্রয়ত্ব ও বিরুদ্ধ ধর্ম। বৌদ্ধের উক্তি হইতেই বহ্নিগুলিতে বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ সিদ্ধ হইতেছে, অথচ বৌদ্ধ তাহা বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ, এই শব্দের দ্বারা উল্লেখ করিতেছেন না, কিন্তু বলিতেছেন বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ নাই। এইভাবে বৌদ্ধ নিজের উল্লিখিত শব্দের অর্থই নিজে পরিষ্কার করিয়া বুঝেন না। তাহার সহিত কি বিচার করিব। বিচারের অযোগ্য। এইভাবে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে উপহাস করিতেছেন ॥১০৮॥

ভবিষ্যতি তর্হি ইহাপি বিরুদ্ধসংসর্গো দুরূহ ইতি চেৎ। অথ স এবায়ং স্ফটিক ইত্যত্র প্রমাণপ্রতীতসংসর্গাণাং বিরোধ আশঙ্ক্যতে, তৎপ্রতীতবিরোধানাং সংসর্গঃ, অথ অপ্রতীতস্বরূপবিরোধসংসর্গা এব কেচিদ্ বিরুদ্ধতয়া সংসৃষ্টতয়া বেতি ॥১০৯॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] তাহা হইলে এখানেও [সত্য প্রত্যভিজ্ঞাস্থলেও] অবিতর্ক্য [আপাতত যাহা নিশ্চয় করিতে পারা যায় না এইরূপ] বিরুদ্ধ ধর্ম সংসর্গ থাকিবে। [উত্তরবাদী] আচ্ছা! 'সেই এই স্ফটিক' এইরূপ জ্ঞানের

বিষয়ে প্রমাণের দ্বারা যাহাদের সম্বন্ধ জানা গিয়াছে, তাহাদের বিরোধ আশঙ্কা করিতেছ (১)। অথবা প্রমাণের দ্বারা যাহাদের বিরোধ জানা গিয়াছে তাহাদের সম্বন্ধ আশঙ্কা করিতেছ (২)। কিম্বা যাহাদের স্বরূপ, বিরোধ, ও ধর্মীর সহিত সম্বন্ধ জানা যায় নাই—এইরূপ কতকগুলি পদার্থ বিরুদ্ধরূপে [বিরুদ্ধ] (৩ক) বা সংসৃষ্টরূপে (৩খ) [সংসৃষ্ট]—ইহা আশঙ্কা করিতেছ ॥১০৯॥

তাৎপর্য :—প্রদীপশিখাসমূহে নষ্টত্ব, অনষ্টত্ব প্রভৃতি বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ আছে ইহা নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিয়া আসিয়াছেন। এখন "সেই এই ঘট" এইরূপ আকারের যে অভেদ-প্রত্যভিজ্ঞার দ্বারা নৈয়ায়িক বস্তুর স্থিরত্ব সাধন করেন, সেই প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়েও বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ থাকিতে পারে, বৌদ্ধ এইরূপ আশঙ্কা করিতেছেন—"ভবিষ্যতি তর্হি······ইতি চেৎ।" এখানেও অর্থাৎ নৈয়ায়িক যাহাকে যথার্থ প্রত্যভিজ্ঞা বলিতেছেন, তাহার বিষয়েও দুরূহ—যাহা তর্কের দ্বারা বুঝা যায় না বা অতিকষ্টে তর্কের দ্বারা যাহা জানিতে পারা যায়—এইরূপ বিরুদ্ধ ধর্ম সংসর্গ থাকিবে। বিরুদ্ধ ধর্ম সংসর্গ থাকিলে তাহার অভাব সিদ্ধ হইবে না। বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গাভাব সিদ্ধ না হইলে অভেদও সিদ্ধ হইবে না। সুতরাং ঐ প্রত্যভিজ্ঞার দ্বারা নৈয়ায়িক বস্তুর স্থায়িত্বসাধন করিতে পারিবেন না—ইহাই বৌদ্ধের আশঙ্কার অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর তিনটি বিকল্প করিতেছেন—"অথ স এব······ সংসৃষ্টতয়া বেতি।" অর্থাৎ—"সেই এই স্ফটিক" এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞাস্থলে কি তোমরা [বৌদ্ধেরা] প্রমাণের দ্বারা যে পদার্থগুলির সম্বন্ধ জানা গিয়াছে তাহাদের বিরোধ থাকিবে—এইরূপ আশঙ্কা করিতেছ (১)। কিম্বা প্রমাণের দ্বারা যাহাদের বিরোধ জানা গিয়াছে, তাহাদের সংসর্গ [সম্বন্ধ] থাকিবে—এইরূপ আশঙ্কা করিতেছ (২) অথবা যাহাদের স্বরূপ, বিরোধ এবং সংসর্গ জানা যায় নাই—তাহারা বিরুদ্ধ বা সংসৃষ্ট হইবে—এই আশঙ্কা করিতেছ (৩) ॥১০৯॥

ন প্রথমঃ, প্রাগেব নিরাকৃতত্বাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ, যোগ্যানামনুপলম্ভবাধিতত্বাৎ, অযোগ্যানামপি কারণাদি ব্যাপ্যব্যাপকবিগমবিলোকনব্যাবর্তিতত্বাৎ। ন তৃতীয়ঃ, তস্যাতিপ্রসঞ্জকতয়া সর্বত্রৈকত্বোচ্ছেদপ্রসঙ্গাদিতি ॥১১০॥

অনুবাদ :—প্রথম পক্ষ [যুক্ত] নয়, যেহেতু পূর্বেই তাহার খণ্ডন করা হইয়াছে। দ্বিতীয় পক্ষ [ঠিক] নয়, যাহারা যোগ্য অনুপলব্ধির দ্বারা [তাহাদের সংসর্গ] বাধিত। আর যাহারা অযোগ্য, কারণ, কার্য, ব্যাপ্য, ব্যাপক—ইহাদের অভাব দর্শনের দ্বারা তাহাদের নিবৃত্তি হইয়া যায়। তৃতীয় পক্ষও [যুক্ত] নয়, সেই তৃতীয় পক্ষটি অতিব্যাপ্তির হেতু বলিয়া সর্বত্র একত্বের উচ্ছেদের আপত্তি হইয়া পড়ে ॥১১০॥

তাৎপর্য :—পূর্বোক্ত বিকল্পগুলির খণ্ডন করিবার জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন প্রথমঃ······প্রসঙ্গাৎ।" যাহাদের সম্বন্ধ প্রমাণের দ্বারা জানা গিয়াছে, তাহাদের বিরোধ হউক্—এই প্রথম বিকল্প ঠিক নয়। কেন ঠিক নয়? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—"প্রাগেব নিরাকৃতত্বাৎ" পূর্বেই আমরা [নৈয়ায়িক] খণ্ডন করিয়া আসিয়াছি। পূর্বে বৌদ্ধ বলিয়াছিলেন, বীজাদি ভাববস্তু স্থায়ী হইতে পারে না। কারণ স্থায়ী হইলে, একই বীজাদিতে অঙ্কুরাদিসামর্থ্য ও অসামর্থ্য, বা অঙ্কুরাদিকারিত্ব ও অঙ্কুরাদ্যকারিত্বরূপবিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ হইয়া পড়ে, বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ হইলে বীজাদিভাবের ভেদ হইয়া যাইবে, অভেদ হইতে পারিবে না। ফলত ভাবের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইয়া যাইবে। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বহু যুক্তি দ্বারা সামর্থ্য ও অসামর্থ্য বা কারিত্ব ও অকারিত্বের বিরোধ অসিদ্ধ—বলিয়া বিরোধের খণ্ডন করিয়া আসিয়াছেন। এখন সেই কথা বলিতেছেন—যাহাদের সম্বন্ধ প্রমাণের দ্বারা জানা গিয়াছে—তাহাদের বিরোধ খণ্ডিত হইয়াছে। একই বীজে সহকারীর অভাবে অঙ্কুরাকারিত্ব আবার সহকারিসম্মেলনে অঙ্কুরকারিত্বের সম্বন্ধ জানা যাওয়ায় তাহাদের বিরোধ নাই। এইরূপ—"সেই এই স্ফটিক" এই সত্য প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় স্ফটিকে সত্ত্ব, দ্রব্যত্ব, স্ফটিকত্ব—প্রভৃতির সম্বন্ধ আছে—ইহা জানা গিয়াছে বলিয়া তাহাদের বিরোধ থাকিতে পারে না। সুতরাং প্রথম বিকল্প খণ্ডিত হইয়া গেল।

এখন দ্বিতীয় বিকল্প খণ্ডনের অভিপ্রায়ে বলিয়াছেন—"ন দ্বিতীয়ঃ, যোগ্যানাম্······ব্যাবর্তিতত্বাৎ।" যে পদার্থগুলির বিরোধ প্রমাণের দ্বারা জানা গিয়াছে, তাহাদের সম্বন্ধ "সেই এই স্ফটিক" এই প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়ে থাকিতে পারে—এই দ্বিতীয় পক্ষ সমীচীন নয়। কারণ উক্ত প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়ে—[স্ফটিকে] এরূপ কোন বিরুদ্ধ পদার্থসমূহ জানা যায় নাই, যাহাতে তাহাদের সম্বন্ধের আশঙ্কা হইতে পারে। উক্ত প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় স্ফটিকে প্রত্যক্ষ বা অনুমানের যোগ্য বিরুদ্ধ ধর্মসমূহ আছে ইহা জানা যায় না, কারণ তাহাদের উপলব্ধি হয় না, তাহাদের অনুপলব্ধিবশতই উহাদের অভাব সিদ্ধ হয়। আর যদি বলা হয় উক্ত স্ফটিকাদিতে যে বিরুদ্ধ ধর্মগুলি আছে, তাহারা অযোগ্য—প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের অযোগ্য, এইজন্য অনুপলব্ধির দ্বারা তাহাদের অভাব জানা যায়না। সুতরাং সেই অযোগ্য বিরুদ্ধ ধর্মগুলির সংসর্গ স্ফটিকে থাকিবে, তাহাতে স্ফটিকের অভেদ সিদ্ধ হইবে না। তাহার উত্তরে বলা হইয়াছ—দেখ— ব্যাপকের অভাব নিশ্চয়ের দ্বারা ব্যাপ্যের অভাবের নিশ্চয় হয়, যেমন বহ্নির অভাবের নিশ্চয়ের দ্বারা ধূমের অভাবের নিশ্চয় হয়। এইজন্য কারণের অভাব নিশ্চয়ে কার্যের অভাবের নিশ্চয় হইবে। আবার কার্যের অভাব নিশ্চয় হইলে কারণের অভাব নিশ্চয় হইবে। যদিও কার্য, কারণের ব্যাপ্য বলিয়া ব্যাপ্যাভাবের নিশ্চয় দ্বারা কারণরূপ ব্যাপকের অভাব নিশ্চয় হইতে পারে না। তথাপি কার্যটি শেষ সামগ্রীতে প্রবিষ্ট কারণের ব্যাপক হয়। যেখানে চরম সামগ্রী প্রবিষ্ট কারণ থাকিবে সেখানে অবশ্যই কার্য হইবে। অতএব কার্যের অভাব নিশ্চয়ের দ্বারা চরম সামগ্রী প্রবিষ্ট কারণের অভাব নিশ্চয় করা যাইবে। আবার যে ব্যাপ্যটি ব্যাপকের সমনিয়ত

[যাহা ব্যাপ্য অথচ ব্যাপক তাহা সমনিয়ত] সেই ব্যাপ্যের অভাবের নিশ্চয় দ্বারা ব্যাপকের অভাবের নিশ্চয় করা যায়। আর অসমনিয়ত ব্যাপকের অভাব নিশ্চয় দ্বারা ব্যাপ্যের অভাব নিশ্চয় করা যায়। সুতরাং যেখানে বিরুদ্ধ পদার্থগুলি অযোগ্য, সেখানে স্বরূপত তাহাদের বা তাহাদের অভাবের নিশ্চয় করিতে না পারিলেও, তাহাদের কারণ বা ব্যাপক প্রভৃতির অভাব—নিশ্চয় করিতে পারিলে তাহাদের অভাবেরও নিশ্চয় হইয়া যাইবে, তাহারা সেখানে ব্যাবৃত্ত হইবে। সুতরাং উক্ত যথার্থ প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় স্ফটিক প্রভৃতিতে অযোগ্য বিরুদ্ধ ধর্ম সকলের কারণ বা ব্যাপক প্রভৃতির অভাব প্রত্যক্ষের দ্বারা তাহারা [সেই অযোগ্য বিরুদ্ধ ধর্মগুলি] যে সেখানে নাই—ইহা বুঝা যায়। এখানে মূলে যে কারণাদি—এইরূপ আদি শব্দ আছে তাহার দ্বারা কার্য বুঝিতে হইবে। কার্যের অভাবের দ্বারা কারণের অভাব নিশ্চয় না হইলেও কার্যের অভাবের দ্বারা শেষ সামগ্রী প্রবিষ্ট কারণের অভাব নিশ্চয় করা যায়—ইহা পূর্বেই বলা হইয়াছে। যেমন—যেখানে কপাল, দণ্ড, চক্র, কুম্ভকার প্রভৃতি কারণ আছে অথচ ঘটরূপ কার্য হইতেছে না, সেখানে শেষ কারণ—কপাল সংযোগ বা অন্য কিছু উপস্থিত হইলে কার্য হইবে। কার্য যেখানে থাকিবে সেখানে চরম কারণ থাকিবেই। অতএব কার্যের অভাব দ্বারা চরম সামগ্রী প্রবিষ্ট কারণের অভাব নিশ্চয় হইবে। আর ঐ মূলের 'ব্যাপ্য' বলিতে "সমনিয়ত ব্যাপ্য" বুঝিতে হইবে—ইহা দীধিতিকার বলিয়াছেন। বিগম শব্দের অর্থ ব্যতিরেক অর্থাৎ অভাব। এইভাবে নৈয়ায়িক সত্য প্রত্যভিজ্ঞাদির বিষয়ে যোগ্য ও অযোগ্য বিরুদ্ধ পদার্থের সমাবেশ খণ্ডন করিয়া দ্বিতীয় পক্ষের নিরাকরণ করিলেন।

এখন তৃতীয় বিকল্পের খণ্ডনে বলিতেছেন—"ন তৃতীয়ঃ" ইত্যাদি। অর্থাৎ যে পদার্থ সকলের স্বরূপ, বিরোধ এবং ধর্মীর সহিত সম্বন্ধ জানা যায় না, সেইরূপ পদার্থগুলি বিরুদ্ধরূপে বা সংসৃষ্টরূপে আশঙ্কিত হইলে, উহা সর্বত্র আশঙ্কিত হইতে পারে বলিয়া, সর্বত্র উহার অতিব্যাপ্তি হইয়া যাইবে। তাহাতে কোন স্থলেই বস্তুর একত্ব সিদ্ধ হইবে না। যেমন বৌদ্ধ অর্থক্রিয়াকারিত্ব—রূপ সত্তা দ্বারা একক্ষণে অবস্থিত বীজের একত্ব স্বীকার করেন। এখন সেখানেও অর্থাৎ ঐ ক্ষণিক একটি বীজেও ঐরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের আশঙ্কা হইতে পারিবে। যাহাদের স্বরূপ, বিরোধ ও সংসর্গ জানা যায় না তাহাদের আশঙ্কা যদি হয়, তাহা হইলে ক্ষণিক একবীজে তাহাদের আশঙ্কা হইতে কোন বাধা থাকিতে পারে না। সুতরাং ক্ষণিক একবীজেও ঐরূপ বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ আশঙ্কিত হইলে ঐ বীজেরও একত্ব বা অভেদ সিদ্ধ হইবে না। অতএব একত্বমাত্রের উচ্ছেদ হইয়া যাইবে॥১১০॥

এতেন প্রত্যভিজ্ঞানাদেব লক্ষণভাগমাকৃষ্য অনুমানেন স্থৈর্যসিদ্ধিঃ। তথাহি, বিবাদাধ্যাসিতো ভাবঃ কালভেদেঽপি ন ভিদ্যতে, তদ্ভেদেঽপি বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টত্বাৎ, যো যদ্ভেদেঽপি ন বিরুদ্ধধর্মসংসৃষ্টো নাসৌ তদ্ভেদেঽপি ভিদ্যতে। যথা প্রতিসম্বন্ধি-

পরমাণুভেদেঽপি একঃ পরমাণুঃ, তথা চায়ং বিবাদাধ্যাসিতো ভাবঃ, তস্মাৎ কালভেদেঽপি ন ভিদ্যতে ইতি ॥১১১॥

অনুবাদঃ—ইহার দ্বারা [সত্য প্রত্যভিজ্ঞাবিষয়ে বিরুদ্ধ ধর্মের অসংসর্গ-সাধন দ্বারা] প্রত্যভিজ্ঞা হইতেই লক্ষণের অংশটি বিভক্ত করিয়া অনুমানের দ্বারা [ভাবের] স্থায়িত্বসিদ্ধি হয়। যেমন—বিবাদের বিষয় ভাবপদার্থ কালের ভেদ হইলেও ভিন্ন হয় না, যেহেতু কালের ভেদ হইলেও তাহাতে [ভাবে] বিরুদ্ধ ধর্মাসংসৃষ্টত্ব থাকে। যাহার ভেদ হইলে যাহা বিরুদ্ধধর্মসম্বদ্ধ হয় না, তাদের ভেদ হইলেও তাহা ভিন্ন হয় না, যেমন সম্বদ্ধ পরমাণুগুলির প্রত্যেক সম্বন্ধী পরমাণুর ভেদ হইলেও এক পরমাণু। এই বিবাদের বিষয় ভাবটিও সেইরূপ [কালভেদে অভেদব্যাপ্য কালভেদে বিরুদ্ধ ধর্মাসংসৃষ্ট], সুতরাং কালভেদেও ভিন্ন নয় ॥১১১॥

তাৎপর্যঃ—নৈয়ায়িক পূর্বেই বলিয়াছেন—বস্তুর স্থিরত্বের প্রতি প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ; তবে বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টবিষয়ক প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ; যে কোন প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ নয়। এখন বলিতেছেন সেই প্রত্যভিজ্ঞার বিশেষণ বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টত্বকে হেতু করিয়া বস্তুর স্থিরত্বের অনুমানও হইয়া থাকে—"এতেন……তস্মাৎ কালভেদেঽপি ন ভিদ্যত ইতি।" "এতেন" শব্দের অর্থ "সেই এই ঘট" "সেই এই স্ফটিক" ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় ঘট, স্ফটিক প্রভৃতিতে কোন বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ নাই বলিয়া—বিরুদ্ধ ধর্মের অসংসর্গ প্রতিপাদন দ্বারা। "বিরুদ্ধধর্মা-সংসৃষ্টবিষয়ত্ব" যথার্থ প্রত্যভিজ্ঞার লক্ষণ। ইহা পূর্বে বলা হইয়াছিল। সেই প্রত্যভিজ্ঞার লক্ষণের অংশ বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টত্ব প্রত্যভিজ্ঞা হইতে বাহির করিয়া অর্থাৎ বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টত্বকে হেতু করিয়া তাদৃশহেতুক অনুমানের দ্বারা বস্তুর স্থায়িত্বসিদ্ধি হইবে। যেহেতু উক্ত যথার্থ প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়ে বিরুদ্ধধর্মের অসংসর্গ সিদ্ধ হয়, সেই হেতু সেই বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টত্বহেতুক অনুমানের দ্বারা বস্তুর স্থিরত্বের নিশ্চয় করা যায়। প্রত্যভিজ্ঞাকেই হেতু করিয়া স্থিরত্বের অনুমান হউক্, প্রত্যভিজ্ঞার লক্ষণের অংশের হেতুত্ব স্বীকার করিবার প্রয়োজন কি? এইরূপ আশঙ্কা হইতে পারে না। কারণ "সেই এই দীপশিখা" এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞাস্থলে দীপশিখাগুলি ভিন্ন ভিন্ন হওয়ায় প্রত্যভিজ্ঞাসামান্য স্থায়িত্বের ব্যভিচারী। এইজন্য বিশিষ্ট প্রত্যভিজ্ঞাকে হেতু বলিতে হইবে। বিশিষ্টজ্ঞানে বিশেষণ জ্ঞান কারণ বলিয়া প্রথমেই বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টত্ব বিশেষণের জ্ঞান হওয়ায়—ইহাকেই হেতু করা হইয়াছে। কি ভাবে বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টত্বের দ্বারা স্থিরত্বের অনুমান হয়—তাহাই নৈয়ায়িক দেখাইতেছেন—"তথাহি" ইত্যাদি। বিবাদাধ্যাসিতঃ=বিবাদের বিষয়। ঘট, পট প্রভৃতি ভাবপদার্থ—বৌদ্ধ মতে ক্ষণিক, ন্যায় মতে স্থায়ী বলিয়া বিবাদের বিষয় হইল। এই বিবাদের বিষয় ভাবপদার্থকে পক্ষ করা হইয়াছে। আর কালভেদে ভেদাভাবকে সাধ্য করা হইয়াছে। কেবল ভেদাভাব

বা অভেদকে সাধ্য করিলে, বৌদ্ধমতে ক্ষণিক ভাবপদার্থগুলি নিজ হইতে অভিন্ন ইহা সিদ্ধ থাকায়, সিদ্ধ সাধন হইয়া পড়ে, এইজন্য "কালভেদেঽপি" এই বিশেষণ দেওয়া হইয়াছে। বৌদ্ধমতে কালভেদে ভাব ভিন্ন হইয়া যায়, পূর্বক্ষণে যে ভাব পদার্থ ছিল, পরক্ষণে সেই ভাব পদার্থ থাকে না, কিন্তু ভিন্ন ভাব পদার্থ উৎপন্ন হয়। আর ঐ অনুমানে "কালের ভেদ হইলেও বিরুদ্ধ ধর্মের দ্বারা অসংসৃষ্টত্ব" অংশটিকে হেতু করা হইয়াছে। কেবলমাত্র বিরুদ্ধ ধর্ম-সংসৃষ্টত্বকে হেতু করিলে হেতুটি স্বরূপাসিদ্ধ হইত। কারণ বস্তুকে স্থায়ী স্বীকার করিলে একটি বস্তুতে পূর্বকাল ও পরকালরূপ কালভেদের সংসর্গ থাকায় ঐ কালভেদের সংসর্গই বিরুদ্ধ ধর্মসংসর্গ বলিয়া বিরুদ্ধ ধর্মাসংসৃষ্টত্ব হেতু স্থায়িভাবে থাকিতে পারে না। এইজন্য "কালের ভেদ হইলেও বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টত্ব" এই সমগ্র অংশকে হেতু বলা হইয়াছে। এইভাবে উক্ত অনুমানের পক্ষ, সাধ্য ও হেতু বাক্য দেখাইয়া উদাহরণ বাক্য দেখাইয়াছেন—"যো যদ্ভেদেঽপি ......একঃ পরমাণুঃ।" যাহার ভেদ হইলে যাহা বিরুদ্ধধর্মসংসৃষ্ট হয় না, তাহা, তাহার ভেদ হইলেও ভিন্ন হয় না। উভয়পক্ষসম্মত দৃষ্টান্ত দিয়াছেন—"যথা প্রতিসম্বন্ধি..." ইত্যাদি।

বৌদ্ধমতে পরমাণুর সংঘাতই জগৎ। ছয়টি পরমাণুর সংযোগই ত্রসরেণু। পরমাণু ছয়টি হইতে অতিরিক্ত ত্রসরেণু নাই ইত্যাদি। যাহা হউক ঐ ছয়টি পরমাণুর সংযোগ হইলেই, সেই সংযোগ সম্বন্ধের সম্বন্ধী এক একটি পরমাণু ভিন্ন নয়। অর্থাৎ সংযুক্ত ছয়টি পরমাণুর একটি হইতে অপরের ভেদ থাকিলেও প্রত্যেক পরমাণু নিজ হইতে ভিন্ন নয়—ইহা স্বীকার করা হয়। নৈয়ায়িকও একটি পরমাণুর ভেদ স্বীকার করেন না। উদাহরণ বাক্য প্রয়োগ করিয়া উপনয় বাক্য প্রয়োগ করিয়াছেন—"তথা চায়ং বিবাদাধ্যাসিতো ভাবঃ।" এখানে তথা শব্দের অর্থ প্রাচীন নৈয়ায়িক মতে হেতুমান্। আর নব্যমতে সাধ্যব্যাপ্যহেতু-মান্। অর্থাৎ বিবাদের বিষয় ভাব পদার্থ কালের ভেদেও বিরুদ্ধ ধর্মাসংসৃষ্ট। নব্যমতে উক্ত ভাব পদার্থ কালভেদে অভেদব্যাপ্য কালভেদে বিরুদ্ধ ধর্মাসংসৃষ্ট। তারপর নৈয়ায়িক উপসংহার বা নিগমনবাক্য দেখাইয়াছেন—"তস্মাৎ কালভেদেঽপি ন ভিদ্যত ইতি। "তস্মাৎ" শব্দের অর্থ হেতুজ্ঞানজ্ঞাপ্য। তথা শব্দের অর্থ সাধ্যবান্। তাহা হইলে এখানে নিগমন বাক্যের অর্থ হইবে—বিবাদবিষয়ভাব, কালভেদেও বিরুদ্ধ ধর্মাসংসৃষ্টত্বজ্ঞানের দ্বারা জ্ঞাপ্য কালভেদেও অভিন্ন। যদিও বৌদ্ধমতে পরার্থানুমানে উদাহরণ এবং উপনয়—এই দুইটি মাত্র অবয়ব স্বীকার করা হয়, তথাপি ন্যায়মতে পাঁচ অবয়ব স্বীকৃত বলিয়া এখানে নৈয়ায়িক বস্তুর স্থিরত্ব সাধন করায়, নিজমতানুসারে পাঁচটি অবয়ব বাক্য দেখাইয়াছেন ॥১১১॥

অত্র ব্যাপ্তৌ ন কশ্চিদ্ বিপ্রতিপদ্যতে। পক্ষধর্মতা তু প্রসাধিতৈব। ক্ষণিকত্বানুপপত্তিশ্চ, অনুগতব্যবহারান্যথা-

(১) "অত্র চ ব্যাপ্তৌ" ইতি 'গ' পুস্তক পাঠঃ।

সিদ্ধেঃ। শব্দলিঙ্গবিকল্পো হি সাধারণ্যরূপমনুপস্থাপয়ন্তো ন তৃণকুব্জীকরণেঽপি সমর্থা ইত্যবিবাদম্। বাহ্যার্থস্থিতৌ স্থিরাস্থিরবিচারাৎ ॥১১২॥

অনুবাদ ঃ—এখানে ব্যাপ্তিবিষয়ে [কালভেদেও বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্টত্বহেতুতে কালভেদে অভেদ সাধ্যের ব্যাপ্তিতে] কেহ বিরুদ্ধ মত পোষণ করেন না। পক্ষ ধর্মতা সাধন করা হইয়াছে [১১০ সংখ্যক গ্রন্থে]। অনুগত ব্যবহারের অনন্যথা-সিদ্ধিনিবন্ধন ক্ষণিকত্বের অনুপপত্তি হয়। যেহেতু শব্দ, লিঙ্গ এবং বিকল্পাত্মক [ভ্রমজ্ঞান] জ্ঞান, সাধারণ [সামান্য] রূপের জ্ঞান না করাইয়া তৃণকেও বক্র করিতে সমর্থ হয় না—এই বিষয়ে কাহারও বিবাদ নাই। বাহ্য পদার্থ সিদ্ধ হইলে স্থিরত্ব এবং ক্ষণিকত্বের বিচার হইয়া থাকে ॥১১২॥

তাৎপর্য ঃ—নৈয়ায়িক বস্তুর স্থিরত্বসাধনে যে অনুমান দেখাইয়াছেন—সেই অনুমানে ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি এবং স্বরূপাসিদ্ধি দোষ বারণ করিবার জন্য "অত্র ব্যাপ্তৌ" ইত্যাদি বলিতেছেন। যাহা কালের ভেদেও বিরুদ্ধ ধর্মসংসৃষ্ট হয় না, তাহা যে কালভেদে ভিন্ন হয় না—এইরূপ ব্যাপ্তিতে কাহারও বিরোধ নাই—ইহাই নৈয়ায়িক বলিতেছেন। বৌদ্ধও ক্ষণিক বস্তুর এক-ক্ষণে ভেদ স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতেও বিরুদ্ধধর্মাসংসৃষ্ট ক্ষণিক বস্তু সেই একক্ষণে ভিন্ন নয় ইহা স্বীকার করা হয়। যদি বলা যায় বৌদ্ধমতে কালভেদে পূর্ব ক্ষণিক বস্তু হইতে পরবর্তী ক্ষণিক বস্তু তো ভিন্ন, কালভেদে অভিন্ন তো হয় না। তাহার উত্তরে বলিব কাল-ভেদে যে ক্ষণিক বস্তুগুলি ভিন্ন তাহাতে কালভেদে বিরুদ্ধ ধর্মাসংসৃষ্টত্বরূপ হেতু তো থাকে না। বৌদ্ধমতে পূর্বক্ষণে যে বস্তু ছিল, পরক্ষণে অপর বস্তু উৎপন্ন হইলে, সে আর থাকে না। সুতরাং ভিন্ন ভিন্ন ক্ষণে ভিন্ন ভিন্ন বস্তুতে বিরুদ্ধ ধর্মের সংসর্গ থাকে। অতএব হেতু থাকে না বলিয়া তাহাতে সাধ্য না থাকিলে কোন দোষ হয় না। ক্ষণিক একটি বস্তুতে বিরুদ্ধ ধর্মাসংসৃষ্টত্ব এবং কালভেদে ভেদাভাব বৌদ্ধমতেও থাকে বলিয়া ঐ ব্যাপ্তিতে কাহারও বিবাদ নাই। সুতরাং উক্ত হেতুতে ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি দোষ থাকিল না। আর নৈয়ায়িক পূর্বেই [১১০ সংখ্যক গ্রন্থে] দেখাইয়া আসিয়াছেন "সেই এই স্ফটিক"—এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়ে প্রমাণজ্ঞাত সংসর্গের বিরোধ, প্রমাণজ্ঞাত বিরোধের সংসর্গ, অজ্ঞাতস্বরূপ বিরোধ সংসর্গের বিরুদ্ধতা বা সংসৃষ্টতা কোনটাই সিদ্ধ হয় না বলিয়া বিরুদ্ধ ধর্মাসংসৃষ্টত্ব রূপহেতু অব্যাহতভাবে থাকে। পক্ষে হেতুর থাকা, পক্ষ ধর্মতা। পক্ষধর্মতা থাকিলে পক্ষে হেতুর না থাকা রূপ অসিদ্ধি থাকিতে পারে না। অতএব উক্ত হেতুতে অসিদ্ধি দোষও নাই। এই কথাই মূলের "অত্র ব্যাপ্তৌ ন কশ্চিদ্ বিপ্রতিপদ্যতে, পক্ষধর্মতা তু প্রসাধিতৈব" এই অংশের দ্বারা ব্যক্ত হইয়াছে।

নৈয়ায়িক পূর্বে ক্ষণিকত্বানুপপত্তিকে বস্তুর স্থিরত্বসাধনে দ্বিতীয় প্রমাণ [অর্থাপত্তি] বলিয়া আসিয়াছিলেন। এখন সেই ক্ষণিকত্বের অনুপপত্তি দ্বারা কি ভাবে স্থিরত্বসিদ্ধি হয় তাহাই "ক্ষণিকত্বানুপপত্তিশ্চ……ইত্যবিবাদম্" গ্রন্থে বলিতেছেন। "ইহা গরু" "উহা গরু" "তাহা গরু" ইত্যাদি রূপে আমাদের অনুগত ব্যবহার হইয়া থাকে। এই অনুগত ব্যবহারকে অন্যথা—অন্যরূপে ব্যাখ্যা করা যায় না বা অন্যরূপ করা যায় না। এইজন্য এই অনুগত ব্যবহার অনন্যথাসিদ্ধ। এই অনন্যথাসিদ্ধ অনুগত ব্যবহারের প্রয়োজক গোত্ব প্রভৃতিকে অনুগত সাধারণ ধর্ম স্বীকার করিতে হইবে। সেই অনুগত সাধারণ ধর্ম ক্ষণিক হইলে অনুগত ব্যবহারই হইতে পারিবে না। অথচ অনুগত ব্যবহার হয়, এবং তাহা অনন্যথাসিদ্ধ। অতএব ক্ষণিকত্বের অনুপপত্তি—ক্ষণিকত্বের বাধ হইয়া যায়। এই অনুগত ব্যবহারের অন্যথা অনুপপত্তিবশত বস্তুর অক্ষণিকত্ব অর্থাৎ স্থায়িত্ব কল্পিত হয় [অর্থাপত্তিপ্রমাণগম্য হয়]।

অনুগত ব্যবহার কিরূপে হয় এবং কিরূপে তাহা অন্যথা অনুপপন্ন—তাহাই দেখাইতেছেন —"শব্দলিঙ্গবিকল্পা" ইত্যাদি। প্রথমে শব্দ হইতে আমাদের যে শাব্দবোধ হয়, সেখানে অনুগত সাধারণ ধর্মের জ্ঞান আবশ্যক। শব্দের শক্তিজ্ঞান না হইলে শব্দ হইতে অর্থের জ্ঞান হয় না। শক্তিজ্ঞান হইতে গেলে অনুগত সাধারণ ধর্মের জ্ঞান প্রয়োজন। যেমন গো শব্দের শক্তি [শব্দের সহিত অর্থের সম্বন্ধ] গো ব্যক্তিতে-[মতান্তরে] ই থাকুক বা গোত্বেই থাকুক বা গোত্ববিশিষ্ট ব্যক্তিতেই থাকুক্ কেবলমাত্র একটি নির্দিষ্ট গরু গো শব্দের অর্থ—এইভাবে শক্তি জ্ঞান হয় না। এইভাবে শক্তি জ্ঞান হইলে সেই গরু ভিন্ন গরুতে গোশব্দের প্রয়োগের অনুপপত্তি হইয়া যাইবে। অতএব সেই গরু, এই গরু ইত্যাদিরূপে সকল গরুতে গোশব্দের শক্তি জ্ঞান স্বীকার করিতে হইবে। সকল গরুতে শক্তি জ্ঞান হইতে হইলে অনুগত সর্ব গো সাধারণ গোত্ব সামান্যের জ্ঞান অবশ্যম্ভাবী। সুতরাং অনুগত সাধারণ ধর্ম গোত্বকে ক্ষণিক বলিলে অনুগতভাবে শক্তি জ্ঞান হইতে পারিবে না। শক্তি জ্ঞান না হইলে শব্দ শ্রবণ করিয়া শাব্দবোধপূর্বক আমাদের যে প্রবৃত্তি বা নিবৃত্তি হয় তাহা অনুপপন্ন হইয়া যাইবে। এই হেতু শাব্দবোধের কারণরূপে শক্তি জ্ঞানটি অনুগতধর্মবিশিষ্ট পদার্থে স্বীকার করিতে হয় বলিয়া সেই অনুগত ব্যবহারের অন্যথা অনুপপত্তিই বস্তুর স্থায়িত্ব সাধন করিয়া দেয়। গোত্ব প্রভৃতি অনুগত ধর্ম ক্ষণিক হইলে যেমন অনুগত ব্যবহার হইতে পারিবে না; সেইরূপ গোত্বের আশ্রয় গো ব্যক্তিও ক্ষণিক হইলে অনুগত ব্যবহারই হইবে না। কারণ যাহারা উৎপত্তির পরক্ষণেই নষ্ট হইয়া যায় তাহাদের সাধারণ ধর্মের জ্ঞানই হইতে পারে না। একটি ব্যক্তিতে গোত্ব দেখিয়া, অপর ব্যক্তিতেও সেই গোত্ব আছে—ইহা জানিবার অবকাশই থাকে না। স্মৃতি দ্বারাও ইহা সম্ভব নয়; কারণ স্মৃতি পূর্ব বিষয়কে বিষয় করে, পরবর্তীকে বিষয় করে না। এই সমস্ত দোষ ক্ষণিকবাদে আছে বলিয়া ক্ষণিকবাদে অনুগত ব্যবহারের অনুপপত্তি হইয়া যায়। এইভাবে লিঙ্গ বা হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তিজ্ঞানেও অনুগত ধর্মের জ্ঞান আবশ্যক হয়। একটি নির্দিষ্ট

[পর্বতীয় ধূমে বা মহানসীর ধূমে] ধূমে একটি নির্দিষ্ট বহ্নির ব্যাপ্তিজ্ঞান দ্বারা ধূম-দর্শন মাত্রেই বহ্নির অনুমিতি হইতে পারে না। কিন্তু ধূমত্বরূপ অনুগত ধর্মাবচ্ছিন্নে বহ্নিত্বরূপ অনুগত ধর্মাবচ্ছিন্নের ব্যাপ্তিজ্ঞান আবশ্যক। সুতরাং ব্যাপ্তিজ্ঞানেও বহুস্থলে [একব্যক্তি সাধ্যক, একব্যক্তিক হেতু ভিন্ন স্থলে] অনুগত ধর্মের জ্ঞান আবশ্যক বলিয়া সেই অনুগত ধর্মের জ্ঞানের জন্য বস্তুর স্থায়িত্ব স্বীকার করিতে হইবে। এইরূপ বিকল্প স্থলেও বুঝিতে হইবে।

বৌদ্ধ সবিকল্পক জ্ঞানকে বিকল্প বলেন। তাঁহাদের মতে বিকল্প মাত্রই ভ্রমাত্মক। সেখানেও অনুগত ধর্মের জ্ঞানের আবশ্যকতা আছে, তজ্জন্যও বস্তুর স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয়। যেমন—যেখানে শুক্তিতে রজতের ভ্রম হওয়ার ফলে লোকে সেখানে রজত আনিতে যায়, সেখানে সম্মুখবর্তী বস্তুটি আমার ইষ্টজনকতাবচ্ছেদক যে রজতত্ব, তদ্বিশিষ্ট অর্থাৎ ঐ সম্মুখবর্তী বস্তু ইষ্টরজতজাতীয় এইরূপ জ্ঞান না হইয়া রজত আনিতে যায় না। সুতরাং উক্ত বিকল্প বা ভ্রমজ্ঞান স্থলেও অনুগত রজতত্বরূপ সাধারণ ধর্মের জ্ঞান আবশ্যক বলিয়া এইসব অনুগত ব্যবহারের জন্য বস্তুকে স্থায়ী স্বীকার করিতে হইবে। শব্দ, লিঙ্গ এবং বিকল্পাত্মক জ্ঞান, সাধারণ ধর্মের জ্ঞান ব্যতীত তৃণকেও বক্র করিতে অর্থাৎ লোকের প্রবৃত্তি বা নিবৃত্তি জন্মাইতে পারে না। এই বিষয়ে কাহারও বিবাদ নাই। আশঙ্কা হইতে পারে যে [বিজ্ঞানবাদীর আশঙ্কা] গোত্ব প্রভৃতি যে সাধারণ ধর্ম তাহা জ্ঞান-স্বরূপই, জ্ঞান ভিন্ন গোত্ব প্রভৃতি বাহ্য বস্তুই নাই, সুতরাং সেই বাহ্যবস্তুর স্থিরত্ব কিরূপে সিদ্ধ হইবে?

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"বাহ্যার্থস্থিতৌ স্থিরাস্থিরবিচারাৎ।" অর্থাৎ বাহ্য বস্তুর সিদ্ধি হইলে তবেই স্থিরত্ব ও অস্থিরত্বের বিচার সম্ভব হইয়া থাকে। বিজ্ঞানমাত্রবাদে স্থিরত্ব ক্ষণিকত্ব বিচার সম্ভব নয়। কারণ বিজ্ঞানবাদী বলেন, প্রত্যেক জ্ঞান ক্ষণিক এবং তাহা নিজেকে প্রকাশ করিয়া পরক্ষণে নষ্ট হইয়া যায়। এক জ্ঞান অপর জ্ঞানকে বিষয় করে না। সুতরাং তাহাদের পরস্পরের কোন বার্তালাপ অর্থাৎ সম্বন্ধ নাই। তাহা হইলে স্থিরত্ব ও অস্থিরত্ব বিজ্ঞানের বিষয় হইতে পারে না। বিষয় না হইলে বিচারের স্থিরত্ব ও অস্থিরত্ব কোনটিই সিদ্ধ হয় না বলিয়া স্থিরত্বাদির বিচারই হইতে পারে না। একটি জ্ঞান অন্যজ্ঞানের বিষয় হয় না বলিয়া একটি জ্ঞানের স্থিরত্ব ও অস্থিরত্ব বিজ্ঞানের বিষয় হইতে পারে না। সুতরাং বিজ্ঞানবাদে উক্ত বিচার সম্ভব নয়। বাহ্যবস্তু সিদ্ধ হইলে তবেই উক্ত স্থিরত্ব, ক্ষণিকত্ব বিচার সম্ভব। আর জ্ঞানাতিরিক্ত বাহ্যবস্তু আমরা [নৈয়ায়িকেরা] সাধন করিব। অতএব বাহ্যবস্তুর স্থিরত্ব সিদ্ধ হয়॥ ১১২॥

তচ্চালীকং বা, আকারো বা, বাহ্যং বস্তু বেতি ত্রয়ঃ পক্ষাঃ। তত্র ন প্রথমঃ পক্ষঃ, তদ্ধি ন তাবদনুভবাদেব তথা

ব্যবস্থাপ্যম্, তস্যালীকত্বানুল্লেখাৎ, তথাত্বে বা প্রবৃত্তিবিরোধাৎ, ন হ্যলীকমেব তদিত্যনুভূয়াপি অর্থক্রিয়ার্থী প্রবর্ততে। অন্যনিবৃত্তিস্ফুরণান্নৈষ দোষ ইতি চেৎ। এতদেবাসৎ, বিধিরূপস্যৈব স্ফুরণাৎ।. ন হি শব্দলিঙ্গাভ্যামিহ মহীধরোদ্দেশে অনগ্নির্ন ভবতীতি স্ফুরণম্, অপি ত্বগ্নিরস্তীতি ॥ ১১৩ ॥

অনুবাদ ঃ—সেই অনুগতরূপটি অলীক (১), কিংবা আকার (২), অথবা বাহ্যবস্তু (৩) এই তিনটি পক্ষ [উত্থিত হয়]। তাহাদের মধ্যে প্রথম পক্ষ নয়, যেহেতু তাহা অনুভব বশত সেইরূপ [অলীক রূপে] প্রতিপাদন করা যায় না, অনুভবে তাহা অলীক রূপে উল্লেখ [বিষয়] হয় না। অনুভবে অলীকরূপে তাহার উল্লেখ হইলে প্রবৃত্তির বিরোধ হইয়া যাইত। যেহেতু "তাহা অলীকই" এইরূপ অনুভব করিয়াও বস্তুপ্রার্থী প্রবৃত্ত হয় না। [পূর্বপক্ষ] (অনুভবে) অন্যের নিবৃত্তির প্রকাশ হয় বলিয়া এই দোষ [প্রবৃত্তিবিরোধ] হয় না। [উত্তর] ইহা ঠিক নয়। ভাবরূপেরই প্রকাশ হয়। শব্দ বা হেতুর দ্বারা এই পর্বতপ্রদেশে 'অবহ্নি নাই' এইভাবে প্রকাশ হয় না কিন্তু অগ্নি আছে এইরূপ জ্ঞান হয় ॥ ১১৩ ॥

তাৎপর্য ঃ—অনুগত ব্যবহারের অন্যথা অনুপপত্তি বশত বস্তুর স্থিরত্ব সিদ্ধ হয়। নৈয়ায়িক ইহা প্রতিপাদন করিয়াছেন। সেই অনুগত ব্যবহারে যে অনুগত রূপ স্বীকার করা হইয়াছে—তাহার স্বরূপ নির্ধারণ করিবার জন্য নৈয়ায়িক "তচ্চালীকম্" ইত্যাদি গ্রন্থের অবতারণা করিতেছেন। সেই অনুগত গোত্বাদি কি অলীক, অথবা আকার, অথবা বাহ্যবস্তু। বৌদ্ধমতে গোত্বাদিরূপ সামান্য ধর্ম ভাবস্বরূপ স্বীকার করা হয় না। কিন্তু অগোব্যাবৃত্তি রূপে অভাব স্বরূপ স্বীকার করা হয়। আর অভাব পদার্থ বৌদ্ধমতে অলীক। এইজন্য প্রথম পক্ষে সেই অনুগতরূপ অলীক কিনা, তাহা নির্ণয় করিবার জন্য বা উহা খণ্ডন করিবার জন্য বর্ণনা করা হইয়াছে। দ্বিতীয় পক্ষে বলা হইয়াছে, উহা কি আকার। বৌদ্ধমতে বিকল্পাত্মক জ্ঞানে অর্থাৎ "ইহা নীল" ইত্যাদি সবিকল্প জ্ঞানে অনুগত নীলত্ব প্রভৃতিকে জ্ঞানের আকার স্বীকার করা হয়। আর সেই নীলত্ব প্রভৃতি ভাবভূতধর্ম নয়, কিন্তু অতদ্ব্যাবৃত্তি অর্থাৎ অনীলব্যাবৃত্তি স্বরূপ, ব্যাবৃত্তির অর্থ অভাব, সুতরাং নীলত্ব প্রভৃতি আকারও অলীক। অতএব অলীক পক্ষ এবং আকার পক্ষের ভেদ যদিও নাই, তথাপি বাহ্য আকারকে অলীক এবং আন্তর অর্থাৎ জ্ঞানের ভিতরের আকারকে

(১) "তস্যালীকত্বেনানুল্লেখাৎ", ইতি 'গ' পুস্তকে।

আকার বলিয়া উল্লেখ করা হইয়াছে। সুখ দুঃখ ইত্যাদি আন্তর পদার্থকে আকার বলিয়া উল্লেখ করা হয়। নীলত্ব প্রভৃতি অনুগতরূপ কি বাহ্যভূত অলীক অথবা আন্তররূপে অলীক—ইহাই উভয়ের ভেদ বুঝিতে হইবে। তারপর তৃতীয় পক্ষে বলা হইয়াছে সেই অনুগতরূপ কি বাহ্যবস্তু। এই বাহ্যবস্তু পক্ষটি নৈয়ায়িকের মত। নৈয়ায়িক পূর্বের দুইটি পক্ষ খণ্ডন করিয়া এই তৃতীয়পক্ষ স্থাপন করিবেন। এইভাবে তিনটি বিকল্প করিয়া নৈয়ায়িক প্রথমে প্রথম পক্ষের খণ্ডন করিতেছেন—"তত্র ন প্রথমঃ।……অর্থক্রিয়ার্থী প্রবর্ততে।" অর্থাৎ "ইহা ঘট," "উহা ঘট" ইত্যাদি অনুগত ব্যবহারের বিষয় ঘটত্বাদি অনুগতরূপটি অলীক নয়। কারণ অনুভবের দ্বারা সেই অনুগত ঘটত্বাদিকে অলীক বলিয়া ব্যবস্থাপিত করা যায় না। অনুভবে সেই অনুগতরূপগুলি অলীকত্বরূপে—অর্থাৎ "ইহা অলীক" এইভাবে বিষয় হয় না। যদি অনুভবে অনুগত ধর্মগুলি অলীক বলিয়া বিষয় হইত, তাহা হইলে, লোকে অভিলষিতবস্তু-প্রার্থীর প্রবৃত্তি হইত না। সম্মুখের বস্তুকে রজত বলিয়া বুঝিয়া লোকে প্রবৃত্ত হয়, কিন্তু ইহা অলীক—এইভাবে যদি লোকে অনুভব করিত তাহা হইলে লোকের প্রবৃত্তি হইত না। অথচ লোকের প্রবৃত্তি হয়। লোকের এই প্রবৃত্তি দেখিয়া বুঝা যায় যে অনুগতরূপটি অলীক নয়। ইহাই অভিপ্রায়। ইহার উপর বৌদ্ধ একটি আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"অন্য-নিবৃত্তিস্ফুরণান্নৈষ দোষ ইতি চেৎ"। অর্থাৎ বৌদ্ধ বলিতেছেন—দেখ, রজতত্ব বা ঘটত্ব প্রভৃতি যে সকল ধর্মকে তোমরা [নৈয়ায়িক] অনুগত বলিতেছ, তাহা অলীকই, তবে সেই অলীক পদার্থ অলীকত্বরূপে বা অরজতাদিরূপে প্রকাশিত হয় না, কিন্তু অন্যনিবৃত্তিরূপে প্রকাশিত হয়। "ইহা রজত" এইরূপ সবিকল্পজ্ঞানে রজতত্বটি অরজতব্যাবৃত্তি, অরজতনিবৃত্তিরূপে প্রকাশিত হয়, এইজন্য লোকের প্রবৃত্তিবিরোধদোষ হয় না। রজতকে অলীক বলিয়া বা অরজত বলিয়া জানিলে লোকের প্রবৃত্তি হইবে না। কিন্তু ইহা অরজত নয়—এইভাবে জানিলে প্রবৃত্তি হইতে পারে। ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"এতদেবাসৎ……অগ্নিরস্তীতি।" অর্থাৎ পূর্বোক্তরূপে বৌদ্ধের উক্তি যুক্তিযুক্ত নহে। কারণ রজতত্ব, ঘটত্ব প্রভৃতি অনুগত ধর্মগুলি বিধিরূপে—ভাবরূপেই লোকের সবিকল্পক জ্ঞানে প্রকাশিত হয়। "ইহা রজত" "ইহা ঘট" এইরূপ—অনুভবে, অন্যনিবৃত্তি [অতদ্-ব্যাবৃত্তি] রূপ অর্থাৎ অভাবরূপে প্রকাশিত হয় না। কিন্তু ভাবেরই প্রকাশ হয়। ইহাই প্রতিপাদন করিবার জন্য বলিয়াছেন—শব্দ শুনিয়া বা ব্যাপ্তি ও পক্ষধর্মতাবিশিষ্টলিঙ্গ হইতে লোকের "পর্বতে অনগ্নি নাই" এইভাবে জ্ঞান হয় না, কিন্তু "পর্বতে অগ্নি আছে" এইভাবেই জ্ঞান হয়। জ্ঞানের প্রকাশ দ্বারাই জ্ঞানের বিষয় কি তাহা বুঝা যায়। জ্ঞানের প্রকাশ যদি "পর্বতে অবহ্নি নাই" এইভাবে হইত তাহা হইলে অন্যনিবৃত্তি বিষয় হইত ; কিন্তু তাহা তো হয় না, "পর্বতে বহ্নি আছে" এইভাবে জ্ঞানের প্রকাশ হয় বলিয়া ভাবপদার্থকেই অনুগত-রূপ বলিতে হইবে, অভাব বা অলীক অনুগতরূপ হইতে পারে না। মূলে যে 'শব্দলিঙ্গাভ্যাম্' বলা হইয়াছে তাহার অভিপ্রায় এই যে, বৌদ্ধ শব্দ হইতে বা লিঙ্গ হইতে অনুমিত্যাত্মক

জ্ঞান স্বীকার করেন। অনুমিতি মাত্রই তাঁহাদের মতে বিকল্প অর্থাৎ ভ্রমাত্মক। কেবলমাত্র নির্বিকল্প প্রত্যক্ষই যথার্থজ্ঞান, সবিকল্প প্রত্যক্ষও ভ্রমাত্মক। নির্বিকল্প প্রত্যক্ষে স্বলক্ষণ-[অসাধারণ ব্যক্তি]ই বিষয় হয়। সামান্যরূপ অলীক বিষয় হয় না। নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষভিন্ন আর সমস্ত জ্ঞানে স্বলক্ষণ বস্তু বিষয় হয় না বলিয়া ঐ সকল জ্ঞান বিকল্প। অনুগত সামান্য-বিষয়ক জ্ঞান বিকল্পাত্মক। এইজন্য প্রত্যক্ষের কথা না বলিয়া "শব্দলিঙ্গাভ্যাম্" ইত্যাদি বলা হইয়াছে। নৈয়ায়িক বৌদ্ধের খণ্ডন করিতেছেন বলিয়া তাহাদের মতানুসারেই ঐরূপ প্রয়োগ করিয়াছেন ॥১১৩॥

যদ্যপি নিবৃত্তিমহং প্রত্যেমীতি ন বিকল্পঃ, তথাপি নিবৃত্ত[১]-পদার্থোল্লেখ এব নিবৃত্ত্যুল্লেখঃ, ন হ্যনন্তর্ভাবিতবিশেষণা বিশিষ্ট-প্রতীতির্নাম। ততো যথা সামান্যমহং প্রত্যেমীত্যনুব্যবসায়া-ভাবেঽপি সাধারণাকারস্ফুরণাৎ বিকল্পধীঃ সামান্যবুদ্ধিঃ পরেষাম্, তথা নিবৃত্তপ্রত্যয়াক্ষিপ্তা নিবৃত্তিবুদ্ধিরস্মাকমিতি চেৎ। হন্ত, সাধারণাকারপরিস্ফুরণে বিধিরূপতয়া যদি সামান্যবোধ-ব্যবস্থা, কিমায়াতমস্ফুরদভাবাকারে চেতসি নিবৃত্তিপ্রতীতি-ব্যবস্থায়াঃ ॥১১৪॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] যদিও 'আমি নিবৃত্তিকে জানিতেছি' এইরূপ বিকল্প অর্থাৎ অনুব্যবসায় হয় না, তথাপি নিবৃত্ত [অভাববিশিষ্ট] পদার্থের উল্লেখ [বিষয়রূপে প্রকাশ] হইলে নিবৃত্তির উল্লেখ হইয়া যায়। যেহেতু বিশেষণকে অন্তর্ভাবিত [বিষয়] না করিয়া বিশিষ্ট জ্ঞান হয় না। সেই হেতু পরের মতে [নৈয়ায়িক মতে] যেমন 'আমি সামান্যকে জানিতেছি' এইরূপ অনুব্যবসায় না হইলেও [অনুব্যবসায়ে] সাধারণ আকারের প্রকাশ হয় বলিয়া অনুব্যবসায়াত্মক জ্ঞানটি সামান্য বিষয়ক জ্ঞান, সেইরূপ আমাদের [বৌদ্ধদের] মতেও নিবৃত্তজ্ঞানের দ্বারা নিবৃত্তিজ্ঞান আক্ষিপ্ত [অর্থাৎ প্রাপ্ত] হয়। [উত্তর] আহা! সাধারণ [সামান্য] আকারের প্রকাশ বিষয়ে, ভাবরূপে যদি সামান্য জ্ঞানের ব্যবস্থা হয়, তাহা হইলে, যে জ্ঞানে অভাবের আকারের স্ফুরণ হয় না সেই জ্ঞানে নিবৃত্তি জ্ঞানের ব্যবস্থার কি হইল ॥১১৪॥

তাৎপর্য :—যেখানে অনুগত ব্যবহার [অনুগত জ্ঞান] হয়, সেখানে অনুগত আকারটি গোত্ব ইত্যাদি ভাবরূপে প্রকাশিত হয়, অন্যনিবৃত্তি [অগোব্যাবৃত্তি] রূপে প্রকাশিত

১। 'নিবৃত্তিঃ' ইতি খ পুস্তকপাঠঃ।

হয় না—নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে ইহা বলিয়া আসিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ তাঁহার নিজের মত রক্ষা করিবার জন্য বলিতেছেন—"যদ্যপি নিবৃত্তিমহং প্রত্যেমি……অস্মাকমিতি চেৎ।" অর্থাৎ যদিও অনুগত ব্যবহারস্থলে "আমি নিবৃত্তিকে জানিতেছি" বা আমি 'অগোনিবৃত্তিকে জানিতেছি' এইভাবে অন্যনিবৃত্তির অনুব্যবসায় হয় না, তথাপি যাহা অন্য হইতে নিবৃত্ত [নিবৃত্তিবিশিষ্ট] তাহার জ্ঞান হওয়ায়, নিবৃত্তির জ্ঞান হইয়া যায়। বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই যে নির্বিকল্পক জ্ঞানের পরে যে বিকল্প বা সবিকল্পক জ্ঞান হয়, তাহাতে স্বলক্ষণ বস্তু বিষয় হয় না, তথাপি স্বলক্ষণবস্তুবিষয়ক নির্বিকল্পকজ্ঞানজন্য বলিয়া সবিকল্পক জ্ঞানটী প্রমাণ বলিয়া ব্যবহার হয়। নির্বিকল্পক জ্ঞানে শব্দাদির উল্লেখ থাকে না, সবিকল্পক জ্ঞানে নাম, জাতি, দ্রব্য ইত্যাদির উল্লেখ থাকে বলিয়া সবিকল্পক জ্ঞানের দ্বারা নির্বিকল্পের বিষয় বুঝা যায়। সবিকল্পক জ্ঞানে অতদ্‌ব্যাবৃত্তিরূপ সামান্যের উল্লেখ থাকে। এই অতদ্‌ব্যাবৃত্তি অলীক বলিয়া, তাদৃশ অলীক বিষয়ক সবিকল্পক জ্ঞান ভ্রমাত্মক। যাহা হউক ন্যায়মতে যেমন অনুব্যবসায় দ্বারা ব্যবসায়াত্মক জ্ঞানের বিষয়ের নির্ণয় হয়, বৌদ্ধমতে অনুব্যবসায় স্বীকৃত নয়, কারণ উহাদের মতে জ্ঞান স্বপ্রকাশ। সুতরাং তাঁহাদের মতে সবিকল্পক জ্ঞানেই [ন্যায়মতানুসারে অনু-ব্যবসায়স্থলীয়] নাম, জাতি প্রভৃতির উল্লেখ থাকে। যদিও তাঁহারা গোত্ব প্রভৃতি ভাবভূত জাতি স্বীকার করেন না। তথাপি "গরু" "গরু" ইত্যাদি অনুগত জ্ঞানের জন্য অতদ্‌ব্যাবৃত্তি বা অন্যনিবৃত্তিরূপ অলীক পদার্থ স্বীকার করেন। উহারই প্রসঙ্গ এখানে চলিতেছে। নৈয়ায়িক বলিয়াছেন "গরু" এইরূপ জ্ঞানে গোত্বরূপ ভাবই প্রকাশিত হয়, অন্যনিবৃত্তি অর্থাৎ অগোনিবৃত্তিরূপ অভাব প্রকাশিত হয় না। এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন—দেখ—গরুকে যখন 'ইহা গরু' বলিয়া আমাদের জ্ঞান হয়, তখন অগোনিবৃত্তিকে আমি জানিতেছি—এইরূপ বিকল্পাত্মক জ্ঞান না হইলেও গরুটি গরুভিন্ন পদার্থ হইতে নিবৃত্ত অর্থাৎ গরু ভিন্ন পদার্থের অভাব বিশিষ্ট বলিয়া, "আমি গরুকে জানিতেছি" এই জ্ঞানটি অগোনিবৃত্তের অর্থাৎ অন্য-নিবৃত্তের জ্ঞান—ইহা স্বীকার করিতে হইবে। অন্যনিবৃত্তের জ্ঞান হইলে, অন্যনিবৃত্তির জ্ঞান অবশ্যম্ভাবী। বিশিষ্ট জ্ঞানের প্রতি বিশেষণ জ্ঞানটি কারণ—ইহা সকলে স্বীকার করেন। "দণ্ডী" এই বিশিষ্ট জ্ঞান হইতে হইলে বিশেষণ দণ্ডের জ্ঞান আগে হইতেই হইবে।

অন্যনিবৃত্ত—অর্থে—অন্যনিবৃত্তিবিশিষ্ট। নিবৃত্তিটি বিশেষণ, নিবৃত্ত বিশেষ্য। সুতরাং গরু, ঘট, প্রভৃতিকে যখন আমরা অগোনিবৃত্ত, অঘটনিবৃত্ত বলিয়া জানি, তখন অগোনিবৃত্তি, অঘটনিবৃত্তির জ্ঞান অবশ্যই আক্ষিপ্ত হয়—[অন্যথা অনুপপত্তির দ্বারা প্রাপ্ত হয়] বিশেষণের জ্ঞান না হইলে বিশিষ্টের জ্ঞান হইতে পারে না, বিশিষ্ট জ্ঞান অন্যথাঅনুপপন্ন হইয়া যায়, সেই অনুপপত্তিবশত বিশেষণের জ্ঞান অর্থাৎ প্রাপ্ত। বৌদ্ধ এইভাবে নিজের মত সিদ্ধ করিবার জন্য নৈয়ায়িকসম্মত এক দৃষ্টান্ত বলিয়াছেন। যথা :—নৈয়ায়িক, সকল গরুতে গোত্বরূপ যে সামান্যের জ্ঞান তাহা "আমি সামান্যকে বা গোত্বকে জানিতেছি" এইরূপ অনুব্যবসায়রূপজ্ঞান স্বীকার না করিলেও, "আমি গরুকে জানিতেছি" ইত্যাদি আকারের অনুব্যবসায় স্বীকার

করেন। সেই অনুব্যবসায়ে গরুর সাধারণ ধর্ম গোত্বের জ্ঞান হইয়া যায়। এইভাবে আমরাও [বৌদ্ধেরা] "আমি নিবৃত্তিকে জানিতেছি" এইরূপ বিকল্প স্বীকার করি না, তবে অন্যনিবৃত্তের জ্ঞান হওয়ায় নিবৃত্তির জ্ঞান স্বীকার করি।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"হন্ত······ব্যবস্থায়াঃ।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিতেছেন দেখ! অনুগত ব্যবহারস্থলে বা অনুগত জ্ঞানক্ষেত্রে গো প্রভৃতির সাধারণ ধর্ম যে গোত্ব তাহার প্রকাশ হয়; ইহা তোমরাও [বৌদ্ধেরা] আমাদের অভিপ্রেত জ্ঞানের আকারের দৃষ্টান্ত গ্রহণ করিয়া স্বীকার করিয়াছ। তাহা হইলে—সকল গো সাধারণ ধর্মটি বিধিরূপে অর্থাৎ ভাবরূপে প্রকাশিত হইলে যখন সামান্য জ্ঞান সিদ্ধ হইয়া যায়, তখন তোমাদের নিবৃত্তি জ্ঞানটি কিরূপে সিদ্ধ হইল। গরু প্রভৃতি পদার্থ বাস্তবিকপক্ষে অগোভিন্ন হইলেও অগোভিন্নত্বরূপে বা অগোনিবৃত্তরূপে তো জ্ঞানে প্রকাশিত হয় না। যদি "অগোব্যাবৃত্ত" এইরূপ লোকের জ্ঞান হইত, তাহা হইলে অগোনিবৃত্তিজ্ঞানের ব্যবস্থা তোমরা [বৌদ্ধেরা] করিতে পারিতে। কিন্তু লোকের "গরু" এইভাবেই জ্ঞান হয়। সুতরাং ঐরূপ জ্ঞানে গোত্বরূপভাবপদার্থই প্রকাশিত হয় বলিয়া ভাবরূপ সামান্যই স্বীকার করিতে হইবে, নিবৃত্তিকে সামান্য বলা যাইবে না। অতএব বৌদ্ধের অভিপ্রেত সিদ্ধ হয় না। অস্ফুরদভাবাকারে—স্ফুরিত হয় না, প্রকাশিত হয় না অভাবের [নিবৃত্তির] আকার যে জ্ঞানে—সেই জ্ঞানকে—অস্ফুরদভাবাকার বলা হইয়াছে। চেতসি = জ্ঞানে ॥১১৪॥

ন হ্যগোঽপোঢোঽয়মিতি বিকল্পঃ, কিন্তু গৌরিতি। ততোঽন্যনিবৃত্তিমহং প্রত্যেমীত্যেবমাকারাভাবেঽপি নিবৃত্ত্যাকারস্ফুরণং যদি স্যাৎ কো নিবৃত্তিপ্রতীতিমপহ্নুবীত, অন্যথা ত্বতৎপ্রতিভাসে[1] তৎপ্রতীতিব্যবহৃতিরিতি গবাকারে চেতসি তুরগবোধ ইত্যস্তু। ন চ নিবৃত্তিমাত্রপ্রতিভাসেঽপি প্রবৃত্তিসম্ভবঃ, ন হ্যঘটো নাস্তীত্যেব ঘটার্থী প্রবর্ততে অপি তু ঘটোঽস্তীতি ॥১১৫॥

অনুবাদঃ—অগোব্যাবৃত্ত [অগোর অত্যন্তাভাববান্] এইরূপ সবিকল্পক জ্ঞান হয় না, কিন্তু 'গরু' এইরূপ আকারেই হইয়া থাকে। অতএব 'আমি অন্যের নিবৃত্তি জানিতেছি' এইরূপ আকার [সবিকল্পকজ্ঞানের বা অনুব্যবসায়ের] না থাকিলেও যদি নিবৃত্তির আকারের প্রকাশ হইত, তাহা হইলে কে নিবৃত্তির জ্ঞানের অপলাপ করিত? অন্যথা [জ্ঞানে যেই আকার প্রকাশিত হয় না, সেই আকারের জ্ঞান স্বীকার করিলে] যাহার ব্যবহার করিতে লোকে চায়, তদ্ভিন্নের [জ্ঞানে]

১। 'ত্বৎপ্রতিভানং তথেতি ব্যবহৃতিরিতি' ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।

প্রকাশ হইলে, তৎ [যাহা অভিপ্রেত] জ্ঞানের ব্যবহার হইতে পারে বলিয়া গো আকারের জ্ঞানে অশ্বের প্রকাশ হউক্! তা ছাড়া নিবৃত্তিমাত্রের প্রকাশ হইলেও প্রবৃত্তি সম্ভব হয় না। অঘট নাই—এইরূপ জ্ঞান হইলে তাহার বিষয়ে ঘটপ্রার্থী প্রবৃত্ত হয় না, কিন্তু "ঘট আছে" এইরূপ জ্ঞানের বিষয়ে ঘটার্থী প্রবৃত্ত হয় ॥১১৫॥

তাৎপর্যঃ—সামান্যের জ্ঞানে ভাবরূপ অনুগত আকারের প্রকাশ হইয়া থাকে, নিবৃত্তির আকার প্রকাশিত হয় না, সুতরাং বৌদ্ধের নিবৃত্তি-জ্ঞানের ব্যবস্থা সিদ্ধ হয় না—এই কথা পূর্বে নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিয়াছিলেন—এখন সামান্যের জ্ঞানে যে নিবৃত্তি বা অভাব প্রকাশিত হয় না—তাহাই বিশদভাবে বলিতেছেন—"ন হি অগোঽপোঢ়োঽয়মিতি...... ঘটোঽস্তীতি।" বৌদ্ধকে অপোহবাদী বলা হয়। তাহারা অপোহ শব্দটি নিবৃত্তি, ব্যাবৃত্তি বা অভাব অর্থে ব্যবহার করেন। নৈয়ায়িক প্রভৃতি যেমন সর্বগোসাধারণ গোত্ব জাতি স্বীকার করেন, বৌদ্ধ সেইরূপ ভাবভূত জাতি স্বীকার করেন না, সকলব্যক্তিসাধারণ কোন ধর্ম তাঁহারা মানেন না। কিন্তু "গরু" "গরু" ইত্যাদি অনুগত জ্ঞানের ব্যবস্থার জন্য তাঁহারা সবিকল্পক জ্ঞানে "অগোঽপোহ" "অগোনিবৃত্তি" বা "অগোব্যাবৃত্তি" শব্দের উল্লেখ করিয়া অন্যনিবৃত্তিরূপ অলীক অভাব স্বীকার করেন। সুতরাং বৌদ্ধমতে গোত্ব বলিতে অগোঽপোহ বা অগোব্যাবৃত্তিই বুঝায়, গোত্বের জ্ঞানটি অগোঽপোহরূপে হয়। আর গরু, অগরু হইতে ভিন্ন বলিয়া গরুর জ্ঞান "অগোঽপোঢ়" "অগোব্যাবৃত্ত" এইভাবে হয়। গরুকে অগোঽপোঢ় বলিয়া জানিলে সেই অগোঽপোঢ়'তে অগোঽপোহটি বিশেষণ বলিয়া তাহারও জ্ঞান হইয়া যায়—ইহা পূর্বে বৌদ্ধ আশঙ্কা করিয়াছিলেন।

নৈয়ায়িক বলিতেছেন দেখ। গো বিষয়ে যে আমাদের সবিকল্পক জ্ঞান হয়, তাহা "অগোপোঢ়" এই আকারে কাহারও হয় না কিন্তু "গৌঃ" "গরু" এইরূপ আকারেই সবিকল্পক জ্ঞান হইয়া থাকে। "অগোপোঢ়' এইরূপ আকারে সবিকল্প জ্ঞান হইলে, না হয় অগোপোহ বা অন্যনিবৃত্তিটি বিশেষণরূপে বিষয় হইত, কিন্তু তাহা যখন হয় না তখন অন্যনিবৃত্তের বিশেষণরূপে বা "অন্যনিবৃত্তিকে জানিতেছি" এইরূপ সবিকল্প হয় না বলিয়া স্বতন্ত্ররূপে সবিকল্পক জ্ঞানে অন্যনিবৃত্তির আকার না থাকা সত্ত্বেও যদি অন্যনিবৃত্তির আকার প্রকাশ পাইত তা হইলে কেহই অন্যনিবৃত্তির জ্ঞান অস্বীকার করিত না। মোট কথা এই যে, যে জ্ঞানে যে আকার প্রকাশিত হয়, সেই জ্ঞান সেই বিষয়ক—ইহা সকলেই স্বীকার করেন। কিন্তু "গরু" এইরূপ জ্ঞানে অগোনিবৃত্তিটি স্বতন্ত্রভাবে বা অন্য-নিবৃত্তের বিশেষণরূপেও প্রকাশিত হয় না। অতএব উক্ত সবিকল্পক জ্ঞান অন্যনিবৃত্তি জ্ঞান নহে। অন্যথা অর্থাৎ যে জ্ঞানে যাহা প্রকাশিত হয় না কিন্তু অন্য বিষয় প্রকাশিত হয়, সেই জ্ঞানকে যদি তদ্‌বিষয়ক বলিয়া গ্রহণ করা হয়, তাহা হইলে তদ্‌ভিন্নের প্রকাশ হইলেও তৎ-জ্ঞানের ব্যবহার হইয়া যাইবে। যেমন বৌদ্ধমতে "গরু" এই জ্ঞানে অন্যনিবৃত্তি হইতে ভিন্ন

গোত্ব [অতৎ] প্রকাশিত হওয়াতে ঐ জ্ঞানকে অন্যনিবৃত্তি জ্ঞান বলিয়া ব্যবহার করা হইলে "গরু" এই আকারের জ্ঞানে "অশ্ব"ও বিষয় হইয়া যাইবে অর্থাৎ সমস্ত জ্ঞানই সকল বিষয় হইয়া যাইবে। এইভাবে নৈয়ায়িক দেখাইলেন—সবিকল্পক জ্ঞানে অন্যনিবৃত্তির প্রকাশ হয় না। এখন বলিতেছেন—যদি সবিকল্পক জ্ঞানকে অন্যনিবৃত্ত্যাকারের প্রকাশ বলিয়া স্বীকারও করিয়া লওয়া যায়, তাহা হইলেও অন্য অনুপপত্তি দোষ থাকিয়া যাইবে। সবিকল্পক জ্ঞান হইতে লোকের উক্ত জ্ঞানের বিষয়ে প্রবৃত্তি হয়, অনভিলষিত হইলে আবার নিবৃত্তিও হয়। কিন্তু সবিকল্পক জ্ঞান অন্যনিবৃত্তি বিষয়ক হইলে তাহা হইতে পারিবে না। কারণ এখানে "অঘট নাই" এইভাবে অঘটের নিবৃত্তি প্রকাশিত হইলে ঘটার্থী সেখানে প্রবৃত্ত হয় না। "অঘট নাই" জানিলে "ঘট আছে" ইহা নিশ্চয় হয় না। অঘট অর্থাৎ পট নাই, ইহা জানিলেও মনে হইতে পারে ঘট নাও থাকিতে পারে। কিন্তু এখানে "ঘট আছে" এইভাবে জ্ঞান হইলে তবে লোকের প্রবৃত্তি হয়। অতএব জ্ঞান হইতে প্রবৃত্তি ও নিবৃত্তির উপপত্তির জন্যও সবিকল্পক জ্ঞানে অন্য নিবৃত্তির প্রকাশ স্বীকৃত হইতে পারে না ॥১১৫॥

অঘটস্যৈব নিবৃত্তিরিতি প্রতীতৌ নায়ং দোষ ইতি, চেন্ন। ঘটনিবৃত্ত্যপ্রতিক্ষেপে নিয়মস্যৈবাসিদ্ধেঃ। তৎপ্রতিক্ষেপে তু কস্ততোঽন্যো বিধিঃ, নিষেধপ্রতিক্ষেপস্যৈব বিধিত্বাৎ। নিবৃত্তেরপরিস্ফুরণে গাং বধানেতি দেশিতোঽশ্বমপি বধ্নীয়াদিতি, চেন্ন। ভবেদপ্যেবং, যদ্যশ্বোঽপি গোঃ স্যাৎ, কিন্তু গোর্গৌরশ্বোঽশ্ব ইতি। অন্যথা নিবৃত্তাবপি কুতস্তে সমাশ্বাস ইতি। নিবৃত্ত্যন্তরাচ্ছেদনবস্থা, নিবর্ত্যনিবৃত্তিতদধিকরণানাং স্বরূপসাঙ্কর্যে প্রবৃত্তিসঙ্করঃ স্যাৎ, স্বরূপভেদেনৈব নিয়মে বিধিমাত্রপ্রতিভাসেঽপি তথা কিং ন স্যাৎ ॥১১৬॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] অঘটেরই নিবৃত্তি—এইরূপ জ্ঞান হইলে এই দোষ [প্রবৃত্তির অনুপপত্তিদোষ] হয় না। [উত্তর] না। ঘটের নিবৃত্তির নিষেধ না করিলে নিয়মেরই [অঘটেরই এই নিয়ম] সিদ্ধি হয় না। ঘটের নিবৃত্তির নিষেধ করিলে, তাহা হইতে ভিন্ন বিধি আর কি আছে? যেহেতু নিষেধের নিবৃত্তিই বিধি। [পূর্বপক্ষ] নিবৃত্তির প্রকাশ না হইলে 'গরু বাঁধ' এইরূপ আদিষ্ট হইয়া অশ্বকেও বাঁধিবে। [উত্তর] না। হাঁ এইরূপ [গোরু বাঁধ বলিলে অশ্ব বাঁধিত] হইত যদি অশ্বও গোপদবাচ্য হইত, কিন্তু 'গোরু' গোপদবাচ্য, 'অশ্ব' অশ্বপদবাচ্য। অন্যথা নিবৃত্তিতেও তোমার কিরূপে বিশ্বাস হইবে। অন্যনিবৃত্তি হইতে যদি নিবৃত্তির

স্ফুরণ হয় তাহা হইলে অনবস্থা হইবে। নিবৃত্তির প্রতিযোগী, নিবৃত্তি এবং নিবৃত্তির অধিকরণ ইহাদের স্বরূপের সাঙ্কর্য হইলে প্রবৃত্তির সাঙ্কর্য হইবে। নিবৃত্তি স্বরূপত ভিন্ন বলিয়াই [নিবৃত্তির স্ফুরণে] প্রবৃত্তি নিয়ম স্বীকার করিলে বিধিমাত্রের প্রকাশেও সেইরূপ প্রবৃত্তিনিয়ম কেন হইবে না ॥১১৬॥

তাৎপর্য ঃ—নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিয়াছিলেন "অঘট নাই" এইরূপ জ্ঞান হইলে ঘটার্থী প্রবৃত্ত হইবে এইরূপ নিয়ম নাই। কারণ "অঘট নাই" জানিলেও "ঘট নাই" এইরূপও মনে হইতে পারে। "অঘট নাই" এই জ্ঞানের দ্বারা "ঘট আছে" ইহা তো সিদ্ধ হয় না। তাহাতে ঘটার্থীর প্রবৃত্তি হইতে পারে না। এখন বৌদ্ধ উহার উত্তরে অন্যরূপ আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"অঘটস্যৈব······ইতি চেন্ন।" অর্থাৎ অঘটের নিবৃত্তি এইরূপ সবিকল্পক জ্ঞান আমরা বলিতেছি না, কিন্তু "অঘটেরই নিবৃত্তি" এইরূপ জ্ঞান স্বীকার করি। অঘটেরই নিবৃত্তি বলিতে ঘটের নিবৃত্তি বুঝায় না। সুতরাং ঘটার্থীর প্রবৃত্তির বিরোধরূপ দোষ হইবে না।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। ঘটনিবৃত্ত্যপ্রতিক্ষেপে······বিধিত্বাৎ।" নৈয়ায়িকের অভিপ্রায় এই—দেখ তোমরা [বৌদ্ধেরা] বলিতেছ, সবিকল্পক জ্ঞানে অঘটেরই নিবৃত্তি এইরূপ "এব" পদ দিয়া নিয়মের স্ফুরণ হয়। কিন্তু জিজ্ঞাস্য এই যে—অঘট বলিতে ঘট ভিন্ন পটাদি এবং ঘটের অভাব এই উভয়কে বুঝায়, তাহারই নিবৃত্তি—এই নিয়ম স্বীকার করিলে পটাদির নিবৃত্তি এবং ঘটাভাবের নিবৃত্তি—ইহাই বুঝাইয়া থাকে। এখন সেই সবিকল্পক জ্ঞানে ঘটাভাবের নিবৃত্তির স্ফুরণ হয় কি না? যদি বল ঘটাভাবের নিবৃত্তির প্রকাশ হয় না—তাহা হইলে তোমার যে নিয়ম—অর্থাৎ "অঘটেরই নিবৃত্তির প্রকাশ" তাহা সিদ্ধ হয় না। কারণ অঘটের মধ্যে ঘটাভাবের নিবৃত্তি প্রকাশিত হইতেছে না। আর যদি বল, হাঁ, ঘটাভাবেরও নিবৃত্তি প্রকাশিত হয়—তাহা হইলে, বলিব উহাই বিধি! অর্থাৎ তোমার অঘটের নিবৃত্তিটি ঘটত্বরূপ ভাবপদার্থেই পর্যবসিত হইল বলিয়া অন্যনিবৃত্তিটি ফলত ঘটত্বাদি ভাবপদার্থ হইয়া গেল। আমরাও তাহা স্বীকার করি। সুতরাং তোমাদের সহিত আমাদের বিরোধ নাই। যদি বল, ঘটাভাবের নিবৃত্তিটি কিরূপে বিধি অর্থাৎ ভাব পদার্থ হইল। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—নিষেধের অর্থাৎ অভাবের নিবৃত্তিই বিধি বা ভাব। অভাবের নিবৃত্তি হইতে বিধি অতিরিক্ত নয়। ঘটাভাবের নিবৃত্তিই ঘট বা ঘটত্ব। নৈয়ায়িকের এই কথার উপরে বৌদ্ধ একটি আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"নিবৃত্তেরপরিস্ফুরণে ·····বধ্নীয়াদিতি চেৎ।" অর্থাৎ "গরু" "অশ্ব" ইত্যাদি সবিকল্পক জ্ঞানে যদি গোত্ব প্রভৃতি ভাবপদার্থ মাত্রেরই প্রকাশ হয়, নিবৃত্তি বা অভাবের প্রকাশ হয় না বল—যেখানে শব্দ হইতে "ইহা গরু" বা "ইহা অশ্ব" এইরূপ—শাব্দবোধ হয়, সেখানে "গরু বাঁধ" এই শব্দ হইতে যদি অগো অর্থাৎ গো ভিন্ন অশ্বাদির নিবৃত্তি না বুঝায়, তাহা হইলে একজন লোক অপর ব্যক্তি কর্তৃক "গরু বাঁধ" এইরূপ আদিষ্ট হইয়া অশ্ব বাঁধুক। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। ভবেদপ্যেবং······

কিং ন স্যাৎ।" অর্থাৎ—গোত্ববিশিষ্টে—গো পদের শক্তি জ্ঞান হইলে গো পদ হইতে গোত্ব বিশিষ্টেরই জ্ঞান হইবে, অশ্বত্ববিশিষ্টে অশ্বপদের শক্তি জ্ঞান হইলে অশ্বপদ হইতে অশ্বত্ববিশিষ্টেরই জ্ঞান হইবে। "গরু বাঁধ" এইরূপ বাক্য শুনিয়া উক্ত বাক্যের অন্তর্গত গোপদ এবং "বধান" ইত্যাদি পদের যাহার শক্তিজ্ঞান আছে তাহার গোত্ববিশিষ্টেরই উপস্থিতি হয়, অশ্বত্ববিশিষ্টের উপস্থিতি হয় না। অতএব শ্রোতা অশ্ব বাঁধিতে যাইবে না। যদি অশ্বত্ববিশিষ্টটি গোপদের শক্য হইত, তাহা হইলে তোমার [বৌদ্ধের] আপত্তি এখানে হইত। কিন্তু তাহা তো নয়। অশ্বত্ববিশিষ্টই অশ্বপদের বাচ্য। গোত্ববিশিষ্টই গোপদের বাচ্য। ইহাতে যদি বৌদ্ধ বলেন—দেখ—গোপদ হইতে গোত্ববিশিষ্টেরই উপস্থিতি হয়, এইরূপ নিয়ম তোমরা স্বীকার করিতেছ। এখন গোত্বটির জ্ঞানে যদি অশ্বব্যাবৃত্তি স্ফুরণ না হয়—তাহা হইলে ঐরূপ নিয়ম কিরূপে সিদ্ধ হইবে। গোপদ হইতে অশ্বত্ববিশিষ্টেরই বা উপস্থিতি কেন হইবে না? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"অন্যথা নিবৃত্তাবপি" ইত্যাদি। যদি গোত্বের জ্ঞানে অশ্বব্যাবৃত্তি এবং অশ্বত্বের জ্ঞানে গোব্যাবৃত্তির প্রকাশ হয়, বল, তাহা হইলে জিজ্ঞাসা করি অগোব্যাবৃত্তি হইতে অনশ্বব্যাবৃত্তির ব্যাবৃত্তি প্রকাশিত হয় কি না? যদি অগোব্যাবৃত্তি এবং অনশ্বব্যাবৃত্তির ব্যাবৃত্তির প্রকাশ স্বীকার কর, তাহা হইলে সেই তৃতীয় ব্যাবৃত্তিটি আবার যদি অন্যব্যাবৃত্তি হইতে প্রকাশিত হয় বল, তাহা হইলে অনবস্থা দোষ হইবে। আর যদি বল, অগোব্যাবৃত্তি হইতে অনশ্বব্যাবৃত্তির ব্যাবৃত্তি প্রকাশিত হয় না—তাহা হইলে ব্যাবৃত্তির প্রতিযোগী, ব্যাবৃত্তি এবং ব্যাবৃত্তির অধিকরণ ইহাদের স্বরূপত সাঙ্কর্য হওয়ায় অর্থাৎ উহাদের ব্যাবৃত্তি বা ভেদ সিদ্ধ না হওয়ায় প্রবৃত্তির সাঙ্কর্য হইবে, অর্থাৎ অগোব্যাবৃত্তির প্রতিযোগী অগোরূপ অশ্বেও গোপদ হইতে প্রবৃত্তি এবং অশ্বপদ হইতে গোরুতে প্রবৃত্তি হইবে। সুতরাং তোমাদের নিবৃত্তি বা ব্যাবৃত্তিতেও বিশ্বাস করা যাইবে না। এখন যদি বৌদ্ধ বলেন—দেখ নিবৃত্তি বা ব্যাবৃত্তি স্বভাবতই ভিন্ন ভিন্ন ভাবে প্রকাশিত হয়, অগোব্যাবৃত্তি অপর ব্যাবৃত্তি হইতে প্রকাশিত হয় না, কিন্তু তাহারা স্বরূপত ভিন্নরূপে প্রকাশিত হয়—অতএব অনবস্থা দোষ নাই। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—তাহা হইলে আমরাও বলিব, গোত্ব প্রভৃতি বিধি বা ভাবপদার্থও স্বরূপত ভিন্ন ভাবে প্রকাশিত হয় বলিয়া, গোত্বের জ্ঞানে অশ্ব বাঁধিতে যাইবে না, কিন্তু গরুই বাঁধিবে —এইভাবে প্রবৃত্তির নিয়ম সিদ্ধ হইবে। সুতরাং বিধিরূপ সামান্যপক্ষে কোন দোষ নাই ॥১১৬॥

স্বরূপভেদ এবান্যাপোহঃ, অন্যাপোঢ়স্বরূপত্বাদ্বিধেরিতি চেৎ। ন। অলীকপক্ষে তদভাবাৎ, তস্য স্বরূপবিধাবনলীকত্ব-প্রসঙ্গাৎ, স্বলক্ষণস্য চ বিকল্পানারোহাৎ। অপি চ গাং বধানেতি দেশিতো গবি প্রবৃত্তো নাশ্বে, তদপ্রতীতেঃ। যদা ত্বশ্বমুপলপ্স্যতে তদা তত্র প্রবৃত্ত্যুন্মুখোঽপি গোরভাবং প্রতীত্যৈব নিবর্ৎস্যতীতি কিমনুপপন্নম্ ? ॥১১৭॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] স্বরূপভেদই [স্বরূপবিশেষই] অন্যনিবৃত্তি, যেহেতু বিধি অন্যাপোঢ় [অন্যনিবৃত্ত] স্বরূপ। [উত্তর] না। অন্যাপোহরূপে গোত্বাদি (স্বরূপভেদ) যদি অলীক হয়, তাহা হইলে স্বরূপভেদ হইতে পারে না। আর স্বরূপবিশেষ হইলে উক্ত অন্যাপোহরূপে অভিমত গোত্বাদি অনলীক হইয়া যাইবে। [স্বরূপ বিশেষ বিধি বাস্তব হইলে তাহা স্বলক্ষণ হইয়া যায় বলিয়া] স্বলক্ষণবস্তু সবিকল্পকজ্ঞানে বিষয় হয় না। আরও কথা এই যে, 'গরু বাঁধ' এইরূপ আদিষ্ট হইয়া গরুতে প্রবৃত্ত হইবে, অশ্বে প্রবৃত্ত হইবে না, কারণ অশ্বের প্রতীতি হয় না। যখন অশ্বের উপলব্ধি করিবে তখন তাহাতে [অশ্বে] প্রবৃত্ত্যুন্মুখ হইয়াও [সেই অশ্বে] গোরুর অভাব [ভেদ] জানিয়াই নিবৃত্ত হইয়া যাইবে, সুতরাং কি অনুপপন্ন হইল ? ॥১১৭॥

তাৎপর্য ঃ—অন্যব্যাবৃত্তি স্বরূপতই ভিন্ন বলিয়া তাহা নিজের প্রকাশের জন্য অপর ব্যাবৃত্তিকে অপেক্ষা করে না—বৌদ্ধ এই কথা পূর্বে বলিয়াছিলেন—তাহাতে নৈয়ায়িক উত্তর দিয়াছিলেন—বিধিরূপ গোত্বাদিও স্বরূপত ভিন্নভাবে প্রকাশিত হয় বলিব, তাহাতে 'গরু বাঁধ' বলিলে অশ্বাদিতে প্রবৃত্তি হইবে না। সুতরাং প্রবৃত্তি নিয়মের জন্য অশ্বাদিব্যাবৃত্তির প্রকাশের আবশ্যকতা নাই।

এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন—অন্যনিবৃত্তি বা ব্যাবৃত্তি তুচ্ছ, নিঃস্বরূপ, তাহার কোন স্বরূপ নাই; অতএব ব্যাবৃত্তির স্বরূপভেদ বা স্বরূপ বিশেষই সম্ভব নয়, উহা আপনা হইতেই ব্যাবৃত্ত। কিন্তু বিধি বা ভাবস্বরূপ বলিয়া তাহার স্বরূপবিশেষ আছে, তাহার স্বরূপবিশেষ হইতেছে অন্যাপোহ অন্যনিবৃত্তি [অন্যব্যাবৃত্তি]। সুতরাং বিধি বা ভাবের প্রকাশ হইলেই অন্য-নিবৃত্তির প্রকাশ হইবেই, গরুর জ্ঞানে অগোব্যাবৃত্তির জ্ঞান অবশ্যম্ভাবী। অগোব্যাবৃত্তি অর্থাৎ অশ্বাদি ব্যাবৃত্তির প্রকাশ না হইয়া গরুর প্রকাশ হইতে পারে না। বৌদ্ধের এই আশঙ্কাই মূলে—"স্বরূপভেদ এবান্যাপোহঃ, অন্যাপোঢ়স্বরূপত্বাদ্বিধেরিতি চেৎ" এই গ্রন্থে অভিব্যক্ত হইয়াছে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন অলীকপক্ষে⋯⋯বিকল্পানারোহাৎ।" অর্থাৎ বৌদ্ধের পূর্বোক্ত আশঙ্কা ঠিক নয়। কারণ বৌদ্ধকে আমরা জিজ্ঞাসা করিতেছি—সেই স্বরূপভেদবিশিষ্ট [স্বরূপভিন্ন] বিধি কি অপারমার্থিকভাবে প্রকাশিত হয় অথবা পারমার্থিক-ভাবে প্রকাশিত হয়। যদি বৌদ্ধ বলেন বিধি অপারমার্থিকভাবে প্রকাশিত হয়, তাহা হইলে তাহা অলীক হওয়ায় [যাহা অপারমার্থিক তাহা অলীক] তাহার স্বরূপবিশেষ থাকিতে পারে না। আর যদি সেই বিধির স্বরূপভেদ স্বীকার কর, তাহা হইলে তাহা অলীক অর্থাৎ অপারমার্থিক হইবে না, কিন্তু অনলীক=পারমার্থিক হইয়া যাইবে। বৌদ্ধ যদি বলেন, হাঁ, সেই বিধিকে পারমার্থিক ভাবে প্রকাশিত হয় ইহা স্বীকার করিব, তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—দেখ তোমরা [বৌদ্ধেরা] স্বলক্ষণ বস্তুকেই পারমার্থিক স্বীকার কর। বৌদ্ধমতে—

বস্তুর দুইটি স্বরূপ—স্বলক্ষণ এবং সামান্য। 'স্বম্ অসাধারণং লক্ষণং তত্ত্বম্'—অর্থাৎ বস্তুর অসাধারণ স্বরূপকে স্বলক্ষণ বলা হয়। মোট কথা প্রত্যেক গো ব্যক্তি বা ঘটাদি ব্যক্তি বৌদ্ধমতে অসাধারণ, একটি গোব্যক্তি যে স্বভাববিশিষ্ট অপরটি তাহা হইতে ভিন্ন স্বভাববিশিষ্ট বলিয়া প্রত্যেকে নিজ নিজ ক্ষেত্রে অসাধারণ। এইভাবে প্রত্যেক অসাধারণ ব্যক্তিকে তাঁহারা স্বলক্ষণ বলেন। এই স্বলক্ষণই বাস্তবে বস্তু এতদ্‌ভিন্ন যাহা কিছু তাহা সামান্য—সাধারণ, যেমন গোত্ব ঘটত্ব বা অগোব্যাবৃত্তি অঘটব্যাবৃত্তি। সামান্য মাত্রই অলীক। স্বলক্ষণরূপ পারমার্থিক বস্তু নির্বিকল্প জ্ঞানেরই বিষয় হইয়া থাকে। এইজন্য বৌদ্ধ একমাত্র নির্বিকল্প-জ্ঞানকে প্রমাণ স্বীকার করেন, যেহেতু তাহার বিষয় পরমার্থ সত্য। আর বিকল্প বা সবিকল্পকজ্ঞানে স্বলক্ষণ বিষয় হয় না, কিন্তু অলীক সামান্যই বিষয় হয়। এইজন্য বিকল্পমাত্রই অপ্রমা। এখন বিধিকে পারমাথিক বলিলে, বৌদ্ধমতে তাহা স্বলক্ষণ পদার্থ হইবে। অথচ স্বলক্ষণ পদার্থ নির্বিকল্পজ্ঞানে বিষয় হয়, সবিকল্পক জ্ঞানে বিষয় হয় না। কিন্তু বৌদ্ধ বিধির স্বরূপভেদ আছে বলিয়াছেন, সেই স্বরূপভেদ হইতেছে অন্যাপোহ, অথচ স্বলক্ষণ ভিন্ন অন্যাপোহ প্রভৃতি সবই সবিকল্প জ্ঞানের বিষয় হয়—ইহা বৌদ্ধ স্বীকার করেন। এখন স্বরূপভিন্ন বিধিকে পারমার্থিক বলিলে তাহা আর বিকল্পাত্মক জ্ঞানের বিষয় হইতে পারে না। সুতরাং বৌদ্ধের উক্তি অর্থাৎ বিধির স্বরূপভেদ আছে তাহা অন্যাপোহ ইত্যাদি, অসমীচীন। নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর এইসব দোষ দিয়া অন্য এক দোষ দিবার জন্য বলিতেছেন—"অপি চ……কিমনুপপন্নম্।" বৌদ্ধ নৈয়ায়িককে বলিয়াছিলেন গোশব্দ হইতে অন্যনিবৃত্তির [অশ্বাদিনিবৃত্তির] জ্ঞান না হইলে "গরু বাঁধ" এই শব্দ শুনিয়া লোকে অশ্বকেও বাঁধিতে যাইবে। ইহার উত্তর পূর্বে নৈয়ায়িক দিয়া আসিয়াছেন। এখন ইহার আর একটি উত্তর দিতেছেন। নৈয়ায়িক বলিতেছেন—দেখ, তোমরা যে গোশব্দ হইতে অগোনিবৃত্তির জ্ঞান স্বীকার করিতেছে, তাহা কিসের জন্য বল দেখি, গোশব্দ হইতে গরুতে প্রবৃত্তির জন্যই কি অগোনিবৃত্তি জ্ঞানের প্রয়োজন, কিম্বা অশ্বাদিতে প্রবৃত্তির অভাবের জন্য অথবা অশ্বাদি হইতে নিবৃত্তির জন্য উক্ত জ্ঞানের প্রয়োজন। প্রথমত গরুতে প্রবৃত্তির জন্য অন্যনিবৃত্তির অগোনিবৃত্তির জ্ঞানের প্রয়োজন নাই, কারণ "গরু বাঁধ" এইভাবে অপর ব্যক্তি কর্তৃক অন্যব্যক্তি আদিষ্ট হইয়া গরুকেই বাঁধিবে, কারণ গোশব্দ হইতে গরুর জ্ঞান হয়; আর অশ্বে প্রবৃত্তির অভাবের জন্যও অগোব্যাবৃত্তির জ্ঞানের প্রয়োজন হয় না। কারণ গোপদ হইতে অশ্বের জ্ঞান হয় না বলিয়া অশ্বে প্রবৃত্তির সম্ভাবনা নাই। যদি বল কোন স্থলে "গরু বাঁধ" শুনিবার পর একই স্থলে গরু এবং ঘোড়া দেখিতে পাইল বা কেবল ঘোড়া দেখিতে পাইল, সেখানে ঘোড়া হইতে নিবৃত্তির জন্য অগোব্যাবৃত্তির জ্ঞান আবশ্যক, তাহার উত্তরে বলিব, না—যখন অশ্বের উপলব্ধি [প্রত্যক্ষ] হয়, তখন "গরু বাঁধ" ইহা শুনিয়া অশ্ব বাঁধিতে প্রবৃত্ত্যুন্মুখ হইলেও যখন দেখিবে ইহা গরু হইতে ভিন্ন তখন অশ্ব হইতে আপনিই নিবৃত্ত হইয়া যাইবে। গোশব্দের অর্থ গরু, "ইহা অশ্ব, গরু নয়"—এই জ্ঞানটি প্রত্যক্ষ,

এই জ্ঞান গোশব্দের অর্থজ্ঞান নয়, যাহাতে গোশব্দের অর্থজ্ঞানে অগোব্যাবৃত্তির প্রকাশ হইতে পারে। সুতরাং গোশব্দ হইতে অগোব্যাবৃত্তির জ্ঞান না হইয়াও অশ্ব হইতে নিবৃত্তি হইয়া যায়। এইভাবে অন্যনিবৃত্তির জ্ঞান না হইয়াও যখন গরুতে প্রবৃত্তি, গরু ভিন্নে প্রবৃত্তির অভাব ও নিবৃত্তি হইয়া যায়, তখন অন্যনিবৃত্তির জ্ঞানের অভাবে কোন অনুপপত্তি নাই, অতএব অন্যনিবৃত্তি বিধির স্বরূপভেদ হইতে পারে না—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥১১৭॥

স্যাদেতৎ। ন হ্যনুভবমবধূয় ভবিতুং ক্ষমমিতি কো বিধিস্ফুরণমপহ্নুতাম্, তদুপসর্জনীভূতস্তন্নিষেধোঽপি স্ফুরত্যেব, অন্যথা বিধেরবচ্ছেদকত্বানুপপত্তেঃ, ন হ্যন্যতো বিশেষ্যমব্যাবর্তয়তো বিশেষণত্বং নাম, ন চান্যতো ব্যাবর্তনং ব্যবচ্ছিত্তি—প্রত্যায়নাদন্যৎ, ততো যথেন্দীবরপুণ্ডরীকাদিশব্দেভ্যো গুণীভূত নীলধবলাদিবিধিশেখরা প্রতীতিস্তদন্যব্যবচ্ছেদস্তু তদ্‌গর্ভার্ভকায়মাণস্তথা সর্বত্রেতি চেৎ। অস্তু তাবদেবং, বিধিস্তু স্ফুরতীত্যত্র সম্প্রতি নো নির্বন্ধঃ, অন্যথা অবচ্ছেদ্যাবচ্ছেদকয়োরপ্রতীতেরবচ্ছিত্তিরপি ন স্যাৎ, যথোৎপলাদাবেব নীলত্বাদ্যপ্রতীতৌ ॥১১৮॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] আচ্ছা হউক্; অনুভবকে তিরোহিত করিয়া [শাস্ত্র] প্রবৃত্ত হইতে সমর্থ হয় না, এইহেতু কে বিধির প্রকাশের অপলাপ করিবে। সেই বিধির গুণীভূত নিষেধও [ইতরনিবৃত্তি] প্রকাশিত হয়ই, নতুবা [নিষেধ প্রকাশিত না হইলে] বিধির [গোত্ব প্রভৃতির] বিশেষণত্বের অনুপপত্তি হইয়া যাইবে, যেহেতু বিশেষ্যকে অন্য হইতে ব্যাবৃত্ত না করিয়া বিশেষণের বিশেষণত্ব সিদ্ধ হয় না। আর অন্য হইতে ব্যাবৃত্তি করা ব্যাবৃত্তিজ্ঞানজন্মানো ছাড়া অন্য কিছু নয়। সুতরাং যেমন ইন্দীবর [নীলপদ্ম] পুণ্ডরীক [শ্বেতপদ্ম] প্রভৃতি শব্দ হইতে গুণীভূত নীল, শ্বেত প্রভৃতি বিধিপ্রধান জ্ঞান হয়, নীল শ্বেত ভিন্ন ব্যাবৃত্তিটি তাহার [বিধির] গর্ভে শিশুর মত অর্থাৎ তাহার অন্তর্ভূত হইয়া প্রকাশ পায়, সেইরূপ সর্বত্র হইবে। [উত্তর] হউক এইরূপ, বিধি প্রকাশিত হয়—এই বিষয়ে সম্প্রতি আমাদের অভিনিবেশ। নতুবা বিশেষ্য ও বিশেষণের জ্ঞান না হইলে ব্যাবৃত্তি জ্ঞানও হইতে পারে না, যেমন নীল উৎপল ইত্যাদিস্থলে নীলত্ব প্রভৃতির [নীলত্ব উৎপলত্ব] জ্ঞান না হইলে অনীল হইতে ব্যাবৃত্তি অনুৎপল হইতে ব্যাবৃত্তির জ্ঞান হয় না ॥১১৮॥

তাৎপর্য ঃ—গোশব্দ হইতে গোত্ব বিশিষ্টের জ্ঞান উৎপন্ন হওয়ায় গরুতে প্রবৃত্তি-অশ্বাদি হইতে নিবৃত্তি উপপন্ন হওয়ায় অন্যনিবৃত্তির জ্ঞানের কোন প্রয়োজন নাই—নৈয়ায়িক এই কথা বলায় এখন বৌদ্ধ তাহার উপর এক আশঙ্কা করিয়া অন্যব্যাবৃত্তি-জ্ঞানের আবশ্যকতা আছে বলিতেছেন—"স্যাদেৎ……সর্বত্রেতি চেৎ।" বৌদ্ধ বলিতেছেন গরুর প্রত্যক্ষস্থলে বা গোশব্দ হইতে অর্থজ্ঞানস্থলে যদিও "ইহা অগো ভিন্ন" এইরূপ জ্ঞান লোকের হয় না, কিন্তু "ইহা গরু" এইরূপ জ্ঞান হয়, তথাপি ঐ জ্ঞানটি একটি বিশিষ্ট-জ্ঞান [গোত্ববিশিষ্টজ্ঞান]। বিশিষ্ট জ্ঞানে বিশেষ্য বিশেষণ এবং তাহাদের সম্বন্ধ যেমন বিষয় হয়, সেইরূপ বিশেষণত্বও বিষয় হয়। আর বিশেষণত্ব হইতেছে ইতরব্যাবৃত্তি-জ্ঞানজনকত্ব [গোভিন্ন অশ্বাদি হইতে গরু ভিন্ন এইরূপ ব্যাবৃত্তিজ্ঞানজনকত্ব], অতএব সেই বিশিষ্ট জ্ঞানে ইতরব্যাবৃত্তি প্রকাশিত হয়। ইহা অনুভবসিদ্ধ, অনুভবকে [প্রত্যক্ষ অনুভবকে] কেহ অস্বীকার করতে পারে না। অনুভবকে অস্বীকার করিয়া শাস্ত্র প্রণয়ন সম্ভব নয়, কারণ, শাস্ত্র অনুভব অনুসারে হইয়া থাকে। তাহা হইলে এইভাবে যখন বিধি অর্থাৎ গোত্বাদি বিশেষণের জ্ঞান হয় তখন, সেই গোত্বাদি বিধিতে গুণীভূত রূপে অগোব্যাবৃত্তি প্রভৃতি নিষেধের [অভাবেরও] প্রকাশ স্বীকার করিতে হইবে। অন্যথা অর্থাৎ গোত্বাদি বিধিতে গুণীভূত [অপ্রধান] ভাবে যদি ইতরনিবৃত্তি প্রকাশিত না হয় তাহা হইলে গোত্বাদি বিধির [ভাবের] বিশেষণত্বই অনুপপন্ন হইয়া যাইবে। কারণ বিশেষণ হইতেছে ইতর ব্যাবর্তক', বিশেষ্যকে অন্য [বিশেষ্য ভিন্ন] হইতে তফাৎ না করিলে তাহা বিশেষণই হয় না। আর অন্য হইতে তফাৎ করা মানে অন্য হইতে পৃথক্ বলিয়া জ্ঞান উৎপাদন করা। বিশেষণ বিশেষ্যকে অন্য হইতে ব্যবচ্ছিন্ন করে মানে অন্য হইতে ব্যবচ্ছিন্ন বলিয়া জ্ঞান উৎপাদন করে। নীলত্বটি নীলপদ্মকে শ্বেত পীতাদি হইতে পৃথক্ করে না। নীলপদ্ম স্বভাবতই অন্য হইতে পৃথক্ হইয়াই আছে। কিন্তু নীলত্ব বিশেষণটি পদ্ম অনীল হইতে ভিন্ন এইরূপ জ্ঞান লোকের জন্মাইয়া দেয় মাত্র। সুতরাং অন্যব্যাবৃত্তিজ্ঞান, বিশেষণের জ্ঞানে অবশ্যম্ভাবী। অতএব ইন্দীবর বলিলে নীলপদ্ম, পুণ্ডরীক বলিলে শ্বেতপদ্ম এইরূপ জ্ঞান হয়। এইরূপ জ্ঞানে পদ্মটি বিশেষ্য বলিয়া প্রধানভাবে উপস্থিত হয়, আর নীলত্ব, শ্বেতত্ব বিশেষণ বলিয়া পদ্মে গুণীভূত বা অপ্রধানভাবে উপস্থিত হয়। নীল, শ্বেত এইরূপ জ্ঞান বিধি-প্রধান অর্থাৎ ভাবপ্রধানরূপে হইয়া থাকে। নীলত্ব, পীতত্ব বিশেষণ বলিয়া সেই বিশেষণের ক্রোড়ীভূত [অন্তর্ভুক্ত হইয়া] হইয়া অন্যব্যবচ্ছেদ—অনীলব্যাবৃত্তি, অশ্বেতব্যাবৃত্তি প্রকাশিত হয়। এই দৃষ্টান্তে যেমন ইতরব্যাবৃত্তির প্রকাশ হয়, সেইরূপ সর্বত্র বিশিষ্টবুদ্ধিস্থলে ইতরব্যাবৃত্তি প্রকাশিত হইবে। সুতরাং "গরু বাঁধ" ইত্যাদি স্থলেও গোত্ববিশিষ্টের জ্ঞানে অগোব্যাবৃত্তির প্রকাশ হইবেই—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"অস্ত তাবদেবং………… নীলত্বাদ্যপ্রতীতৌ।" অর্থাৎ বিধি প্রত্যয়স্থলে

ইতরব্যাবৃত্তিরূপ অলীকের জ্ঞান হয়—ইহা তোমার [বৌদ্ধের]অভিপ্রায়, এই অভিপ্রায় তোমার হৃদয়ে থাকিলেও তুমি বিধির প্রকাশ স্বীকার করিয়াছ। আচ্ছা তাহাই হউক্, আমরা [নৈয়ায়িক] আপাতত তোমার কথা স্বীকার করিয়া লইতেছি; বিধির প্রকাশবিষয়েই আমাদের নির্বন্ধ অর্থাৎ অভিনিবেশ. সেইজন্য আমরা এখন তোমার কথায় সম্মতি দিতেছি। অন্যথা বিশিষ্ট জ্ঞানে বিশেষ্য ও বিশেষণের জ্ঞান না হইলে ইতরব্যাবৃত্তির জ্ঞানও হইতে পারে না। যেমন "নীলপদ্ম" এইরূপ বিশিষ্ট জ্ঞানে নীল, নীলত্ব বা উৎপল, উৎপলত্বের জ্ঞান না হইলে অনীলব্যাবৃত্তি বা অনুৎপলব্যাবৃত্তির জ্ঞান হইতে পারে না। সেইরূপ অন্যত্রও বিশেষ্য এবং বিশেষণের জ্ঞান না হইলে ইতরব্যাবৃত্তির জ্ঞান হইতে পারিবে না। অতএব বিশেষ্য এবং বিশেষণরূপ বিধি অর্থাৎ ভাবের জ্ঞান অবশ্য স্বীকার্য—ইহা তুমিও স্বীকার করিয়াছ॥ অবচ্ছেদ্য—শব্দের অর্থ বিশেষ্য, আর অবচ্ছেদক শব্দের অর্থ বিশেষণ বলিয়া বুঝিতে হইবে॥১১৮॥

ন চ নিষেধ্যমস্পৃশন্তী প্রতীতির্নিষেধং স্প্রষ্টুমর্হতি, তস্য তন্নিরূপণাধীননিরূপণত্বাৎ। ন নিষেধান্তরমেব নিষেধ্যম্, ইতরেতরাশ্রয়প্রসঙ্গাৎ। পরানপেক্ষনিরূপণে তু বিধৌ নায়ং দোষঃ। ততঃ প্রতীতাবিতরেতরাশ্রয়ত্বমুক্তং সঙ্কেতে সঞ্চার্য যৎ পরিহৃতং জ্ঞানশ্রিয়া, তদেতদ্ গ্রাম্যজনবন্ধীকরণং গোলকাদিবৎ স্থানান্তরসঞ্চারাৎ ॥১১৯॥

অনুবাদ :—নিষেধ্য [প্রতিযোগী] কে না বুঝাইয়া অভাবের জ্ঞান অভাবকে বুঝাইতে পার না, কারণ নিষেধের নিরূপণ নিষেধ্যের নিরূপণের অধীন। অন্য নিষেধ [অভাব] নিষেধ্য হইবে—ইহা বলিতে পার না, তাহা হইলে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষের প্রসঙ্গ হইবে। অপরকে অপেক্ষা না করিয়া বিধির [ভাবের] জ্ঞান হইতে পারে বলিয়া বিধির জ্ঞানে এই অন্যোঽন্যাশ্রয় দোষ হয় না। এইহেতু [আমাদের কর্তৃক] কথিত জ্ঞানে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষকে শক্তিতে সঞ্চারিত করিয়া জ্ঞানশ্রী [একজন বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ] যে সেই অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষের পরিহার করিয়াছেন, তাহা, বাজীকর ক্ষিপ্রহস্তে এক গুটিকে স্বস্থান হইতে উঠাইয়া সেইস্থানে অপরগুটির সঞ্চার [বসাইয়া] করিয়া যেমন লোককে চমকিত করে, সেইরূপ গ্রাম্য ব্যক্তিকে ধাঁধাঁ [প্রবঞ্চনা] দেওয়া ॥১১৯॥

তাৎপর্য :—বৌদ্ধ বলিয়াছেন—যেমন ইন্দীবর শব্দ হইতে নীলরূপভাবপদার্থ প্রধানভাবে উপস্থিত হয়, আর অন্যব্যাবৃত্তি অর্থাৎ অনীলব্যাবৃত্তিটি তাহাতে অন্তর্ভূত হইয়া

প্রকাশিত নয়, সেইরূপ সর্বত্র বিশিষ্ট জ্ঞানে অন্যব্যাবৃত্তির প্রকাশ হয়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন—তাহা হইলে তুমি [বৌদ্ধ] বিধি অর্থাৎ ভাবের স্বীকার করিতেছ; তাহা যদি স্বীকার কর সম্প্রতি তাহাই হউক, অর্থাৎ তোমার কথাই হউক; কেননা আমরা বিধি বিষয়ে আগ্রহবান্। বিশিষ্ট জ্ঞানে বিধির জ্ঞান স্বীকার করিলেই আমাদের কৃতার্থতা সিদ্ধি হয়। আর নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন বিশিষ্ট জ্ঞানে বিশেষ্য এবং বিশেষণের জ্ঞান না হইলে-ইতরব্যাবৃত্তির জ্ঞান হইতে পারে না। যেমন 'নীল উৎপল' ইত্যাদি স্থলে নীলাদির জ্ঞান ব্যতীত অনীলব্যাবৃত্তি বা অনীলের নিষেধ জ্ঞান হইবে না। এখন নৈয়ায়িক বিশিষ্টজ্ঞানে বৌদ্ধের কথিত ইতরব্যাবৃত্তির জ্ঞানে দোষ দিবার জন্য বলিতেছেন—"ন চ নিষেধ্যমস্পৃশতী…………স্থানান্তরসঞ্চারাৎ।" অর্থাৎ তোমরা [বৌদ্ধ] যে বলিতেছ বিশিষ্ট জ্ঞানে ভাবের গুণীভূত হইয়া ইতরনিবৃত্তির জ্ঞান হয়, গোত্ববিশিষ্টজ্ঞানে অগোব্যাবৃত্তির জ্ঞান হয়, সেই অগোব্যাবৃত্তি গোপদের অর্থ এখন জিজ্ঞাসা করি; অগোব্যাবৃত্তি বলিতে অগোর নিষেধ,—আগোর অভাব বুঝায়। অথচ অভাবের জ্ঞানে প্রতিযোগীর জ্ঞান অপেক্ষিত, প্রতিযোগীর জ্ঞান না হইলে অভাবের জ্ঞান হইতে পারে না; তাহা হইলে অগোব্যাবৃত্তির জ্ঞান হইতে হইলে তাহার প্রতিযোগী 'অগো' এর জ্ঞান আবশ্যক। এই 'অগো' এর জ্ঞান কিরূপে হয়? গো ভিন্ন যে কোন একটি মহিষ বা অশ্বের জ্ঞানকে যদি "অগো" এর জ্ঞান বল, তাহা হইলে কোন একটি মহিষের ভেদ অশ্বে আছে বলিয়া সেখানেও অগোব্যাবৃত্তি থাকায় সেই অশ্বেও গোর জ্ঞান হইয়া যাইবে। এইজন্য গোভিন্ন যত পদার্থ আছে, সেইসব পদার্থের জ্ঞান পূর্বক তাহার অভাবরূপ অগোব্যাবৃত্তির জ্ঞান স্বীকার করিতে হইবে। অথচ গোভিন্ন বিশ্বব্রহ্মাণ্ডে সমস্ত পদার্থের এক একটি করিয়া জ্ঞান কোন অসর্বজ্ঞ মানুষের হইতে পারে না। প্রমেয়ত্বাদিরূপে গোভিন্ন সকল পদার্থের জ্ঞান হইতে পারে বটে, কিন্তু তাহাতে অগোব্যাবৃত্তির জ্ঞান হইবে না কারণ প্রতিযোগিতাবচ্ছেকরূপে প্রতিযোগীর জ্ঞান না হইলে অভাবের জ্ঞান হয় না। ঘটত্বরূপে ঘটের জ্ঞান না হইলে ঘটাভাবের জ্ঞান হইতে পারে না। প্রমেয়ত্ব কিন্তু প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক নয়, প্রমেয়ত্ব যেমন অগোরূপ মহিষাদিতে আছে, সেইরূপ অগোব্যাবৃত্তিরূপ অভাবে ও আছে। আর গোভিন্ন মহিষাদিবৃত্তি মহিষত্ব প্রভৃতি পারমার্থিক ধর্ম তোমরা স্বীকার কর না। সেইজন্য পারমার্থিক মহিষত্বাদিরূপে কোনদিনই মহিষাদির জ্ঞান তোমাদের হইতে পারে না বলিয়া বাসনাবশত মহিষাদির জ্ঞানও তোমাদের পক্ষে সম্ভব নয়। তাহা হইলে অগো রূপ প্রতিযোগীর জ্ঞান হইতে পারে না বলিয়া অগোব্যাবৃত্তিরূপ অভাবের জ্ঞান সম্ভব হইতে পারে না। ইহাতে যদি বৌদ্ধ বলেন—অগোব্যাবৃত্তিরূপ অভাবের প্রতিযোগী যে অগো, তাহা আর একটি অভাব, তাহা গোর অভাব, সেই গোর অভাবকেই অগোব্যাবৃত্তির প্রতিযোগী বলিব। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন চ

নিষেধান্তরম্” ইত্যাদি। অর্থাৎ অপর অভাবকে অগোব্যাবৃত্তির প্রতিযোগী বলিলে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ হইবে। কারণ গোর অভাবকে জানিতে গেলে তাহার প্রতিযোগী গোর জ্ঞান আবশ্যক, সেই গোর জ্ঞান হইলে তবে অগোরূপ গোর অভাবের জ্ঞান হয়, আর গোপদার্থ মানেই তোমাদের মতে অগোব্যাবৃত্তি, সেই অগোব্যাবৃত্তিকে জানিতে গেলে, তাহার প্রতিযোগী যে অগো অর্থাৎ গোর অভাব, তাহার জ্ঞান আবশ্যক, এইভাবে অন্যোঽন্যাশ্রয় দোষের আপত্তি হইয়া যায়। ইহাতে বৌদ্ধ বলেন —দেখ! এই অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ তোমাদেরও [নৈয়ায়িকদেরও] আছে। কারণ তোমাদের মতে ভাবপদার্থ স্বাভাবাভাবস্বরূপ, সেই স্বাভাবাভাবের প্রতিযোগী স্বাভাব, তাহার জ্ঞান হইলে তবে স্বাভাবাভাবরূপ [স্ব] ভাবের জ্ঞান হইবে, আবার স্বাভাব ও স্বএর অভাব বলিয়া তাহার জ্ঞানের জন্য অর্থাৎ স্বাভাবাভাবরূপ ভাবের জ্ঞানের প্রয়োজন। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—“পরানপেক্ষনিরূপণে তু নায়ং দোষঃ।” অর্থাৎ ভাবের জ্ঞান যে স্বাভাবাভাবরূপে অবশ্যই হইবে—এইরূপ নিয়ম নাই; কোন স্থলে অভাবাভাবরূপে ভাবের জ্ঞান হইলেও সর্বত্র তাহা হয় না, কিন্তু গোত্বাদিরূপে ভাবের জ্ঞান হইয়া থাকে। গোত্বাদিরূপে ভাবের জ্ঞানে আর অন্যজ্ঞানের অপেক্ষা নাই বলিয়া আমাদের মতে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ হয় না।

এখন নৈয়ায়িক বলিতেছেন—এইভাবে আমাদের মতে ভাবপদার্থের নিরূপণে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ নাই, কিন্তু বৌদ্ধ মতে অন্যাপোহ স্বীকারে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ আছে বলিয়া—“জ্ঞানশ্রী” নামক বৌদ্ধ সেই অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষকে পদের শক্তিজ্ঞানে সঞ্চারিত করিয়া যে দোষের পরিহার করিয়াছেন, তাহা সাধারণ লোকের চোখে ধূলি দেওয়া হইয়াছে বটে, কিন্তু আমাদিগকে বা অন্য শাস্ত্রকারের কাছে, তাহার এই প্রবঞ্চনা ধরা পড়িয়াছে। ততঃ— সেইহেতু অর্থাৎ আমাদের কর্তৃক পূর্বোক্তরূপে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ নিজেদের পক্ষে বারণ এবং বৌদ্ধপক্ষে সাধন করা হেতু— ; জ্ঞানশ্রী বলিয়াছেন—তোমরা [নৈয়ায়িকেরা] যদি আমাদের বৌদ্ধদের উপর এইভাবে দোষ দাও—“অগোব্যাবৃত্ত গোপদের বাচ্যার্থ” এই বাক্য হইতে গোপদের শক্তিজ্ঞান স্বীকার করিলে, উক্ত বাক্যের [অগোব্যাবৃত্ত গোপদবাচ্য—এই বাক্য] প্রয়োগ [ব্যবহার] ও বাক্যান্তর্গত গোপদ শক্তিজ্ঞানসাপেক্ষ হওয়ায় অন্যোঽন্যাশ্রয় দোষ হইয়া যাইবে। তাহা হইলে আমরা [বৌদ্ধ] ও তোমাদের [নৈয়ায়িকের] উপর দোষ দিব— “গোপদার্থ গোপদবাচ্য”—এই বাক্য হইতে গোপদের শক্তিজ্ঞান স্বীকার করিলে, ঐ বাক্যের প্রয়োগও গোপদের শক্তিজ্ঞান সাপেক্ষ হওয়ায় নৈয়ায়িকেরও অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ আছে।” এইভাবে জ্ঞানশ্রী নিজেদের অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষকে—প্রতিবন্দিমুখে নৈয়ায়িকেরও উক্তদোষ আছে বলিয়া যে পরিহারে নিজেদের দোষক্ষালন করিবার চেষ্টা করিয়াছেন তাহা গ্রাম্য লোককে ধাঁধাঁন ছাড়া আর কিছুই নয়। কারণ আমরা গো প্রভৃতি পদার্থের জ্ঞানে বৌদ্ধ-মতে অন্যোঽন্যাশ্রয়দোষ দেখাইয়াছি ; আর জ্ঞানশ্রী তাহা ছাড়িয়া পদের শক্তিজ্ঞানে ছলপূর্বক

অন্যোহন্যাশ্রয়দোষ বারণ করিবার চেষ্টা করিয়াছেন। তাও প্রতিবন্দিমুখে অপরের উপর উল্টা দোষ চাপাইয়া করিয়াছেন। প্রকৃতপক্ষে নিজেদের দোষও রহিয়া গিয়াছে। তাও আবার পদের শক্তিজ্ঞানস্থলে ঐভাবে জ্ঞানশ্রী অন্যোহন্যাশ্রয়দোষ বারণ করিলেও আমরা [নৈয়ায়িক] যে গবাদি পদার্থজ্ঞানে বৌদ্ধের উপর অন্যোহন্যাশ্রয়দোষ দিয়াছি, তাহার বারণ বৌদ্ধ করে নাই ; সেই দোষ বৌদ্ধের থাকিয়া গিয়াছে। সুতরাং বাজীকর যেমন অভ্যাসবলে হাতের ক্ষিপ্রতাদ্বারা একটি গুটিকে অতি তাড়াতাড়ি সরাইয়া সেখানে অন্য গুটি বা দ্রব্য বসাইয়া সাধারণ লোককে চমকিত করে, বুদ্ধিমান্ লোককে চমকিত করিতে পারে না, জ্ঞানশ্রীও সেইরূপ আমাদের কর্তৃক একস্থলে প্রদত্ত দোষকে পরিহার না করিয়া অন্যস্থল ধরিয়া দোষ পরিহারের যে ছল করিয়াছে তাহা সাধারণ লোক—ধাঁধাঁন ছাড়া আর কিছুই নয়। ফলত এই ছল প্রয়োগ করিয়া বৌদ্ধ নিজেই নিগৃহীত হইয়াছে। কারণ ছল—অসদুত্তর ॥১১৯॥

স্ফুরতু বিধ্যলীকমিতি চেৎ। ন। ব্যাঘাতাৎ। কিঞ্চিদিতি হি বিধ্যর্থঃ, ন কিঞ্চিদিতি চালীকার্থঃ। অতদ্রূপপরাবৃত্তিমাত্রেণালীকত্বে স্বলক্ষণস্যাপ্যলীকত্বপ্রসঙ্গাৎ। স্বরূপমাত্রপরাবৃত্তৌ তু কথং বিধির্নাম ॥১২০॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] বিধিরূপ অলীক [বিকল্পজ্ঞানে] প্রকাশিত হউক্। [উত্তর] না। যেহেতু ব্যাঘাতদোষ হয়। একটা কিছু স্বরূপ বিধিপদার্থ, আর কিছু নয় অর্থাৎ নিঃস্বরূপ অলীকপদার্থ। অতদ্ব্যাবৃত্তিমাত্ররূপে বিধিকে অলীক বলিলে স্বলক্ষণ পদার্থেরও [অতদ্ব্যাবৃত্তি থাকায়] অলীকত্বের আপত্তি হইবে। বিধির স্বরূপমাত্রের নিবৃত্তি হইলে—তাহা আর বিধি হইবে কিরূপে ॥১২০॥

তাৎপর্য :—পূর্বে নৈয়ায়িক যে ভাবে যুক্তিদ্বারা বৌদ্ধমতে দোষ দিয়াছেন তাহাতে ইহাই দেখান হইয়াছে যে বৌদ্ধের অতদ্ব্যাবৃত্তি বা অন্যাপোহের স্ফুরণ সম্ভব নয়। এখন বৌদ্ধ আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"স্ফুরতু বিধ্যলীকমিতি চেৎ।" শঙ্কর মিশ্র বলিয়াছেন এই আশঙ্কাটি—ধর্মোত্তরের। বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই—আচ্ছা অন্যাপোহের স্ফুরণ না হউক্, তাহাতে বিধির স্ফুরণের বাধা হইবে না। বিধিকে অলীক বলিব—সেই অলীক বিধি প্রকাশিত হইবে। এইভাবে বিধি বিধিত্বরূপে অন্যকে অপেক্ষা করে না বলিয়া অন্যোহন্যাশ্রয়দোষ হইবে না, আর অলীকত্বরূপে সেই বিধি অন্যনিবৃত্তি ব্যবহারের বিষয় হইবে। সুতরাং কোন দোষ নাই। এখানে মূলের "বিধ্যলীকম্" পদটি কর্মধারয় সমাস নিষ্পন্ন বলিয়া বুঝিতে হইবে। বিধিশ্চাসৌ অলীকং চ তৎ।

বৌদ্ধের এই আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। ব্যাঘাতাৎ।......কথং বিধির্নাম।" না। ঐভাবে বিধিকে অলীক বলা যায় না। কারণ বিধিত্ব ও অলীকত্ব

পরস্পর বিরুদ্ধ বলিয়া বিধিকে অলীকভাবে প্রকাশিত হয় বলিলে ব্যাঘাতদোষ হইয়া পড়ে। বিধি একটা কিছু স্বরূপবিশিষ্ট অর্থাৎ বিধি সস্বরূপ, আর অলীক কিছু নয় অর্থাৎ নিঃস্বরূপ। উহারা অভিন্ন হইতে পারে না। এখন যদি বৌদ্ধ বলেন—গোত্ব প্রভৃতি বিধি অতদ্ব্যাবৃত্তি [অগোব্যাবৃত্তি] বলিয়া অলীক; আর ব্যবহারবশত বিধি, সুতরাং বিধিত্ব ও অলীকত্ব বিরুদ্ধ হইবে না। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"অতদ্রূপপরাবৃত্তি" ইত্যাদি। অর্থাৎ অতদ্ব্যাবৃত্তিরূপে যদি তোমরা [বৌদ্ধেরা] বিধিকে অলীক বল, তাহা হইলে তোমাদের স্বলক্ষণরূপ পারমার্থিক পদার্থেও অতদ্ব্যাবৃত্তি আছে [প্রত্যেক স্বলক্ষণ পদার্থ অপর স্বলক্ষণ বা সামান্য হইতে পৃথক্ বলিয়া তাহাতে অতদ্ব্যাবৃত্তি আছে] বলিয়া স্বলক্ষণ পদার্থও অলীক হইয়া যাইবে। আর যদি বৌদ্ধ বলেন—স্বলক্ষণ পদার্থের স্বরূপমাত্রের নিবৃত্তি হয় না, তাহার স্বরূপ আছে, সেইজন্য তাহা অলীক হইবে না, কিন্তু বিধির স্বরূপমাত্রের নিবৃত্তি হয়। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—যদি বিধির স্বরূপমাত্রের নিবৃত্তি হয় তাহা হইলে, তাহা আর বিধি হইতে পারিবে না, কারণ পূর্বেই বলিয়াছি বিধির একটি স্বরূপ আছে, অলীক নিঃস্বরূপ, এখন বিধির স্বরূপমাত্রের নিবৃত্তি বলিলে, তাহার বিধিত্বই থাকিতে পারিবে না। নিঃস্বরূপ অলীকে বিধিত্ব থাকিতে পারে না, আর সস্বরূপ বিধিতে অলীকত্ব থাকিতে পারে না বলিয়া অলীক বিধি স্বীকার করিলে সেই পূর্বোক্ত ব্যাঘাত দোষের আপত্তি পুনরায় উত্থিত হয় ॥১২০॥

বিধ্যংশস্যারোপিতত্বাদয়মদোষ ইতি চেৎ। ন। স্বলক্ষণ-বিধের্বিকল্পাসংস্পর্শাৎ, সামান্যবিধেরনুপগমাৎ, পরিশেষাদলীক-বিধৌ বিরোধস্যৈব স্থিতেঃ ॥১২১॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] (অলীকে) বিধ্যংশটি আরোপিত হওয়ায় এই দোষ [ব্যাঘাতদোষ] হয় না! [উত্তর] না। স্বলক্ষণরূপবিধি বিকল্প-জ্ঞানের বিষয় হয় না, সামান্যরূপবিধি [তোমরা] স্বীকার কর না, পরিশেষে অলীকবিধি স্বীকার করায় বিরোধই থাকিয়া যায় ॥ ১২১ ॥

তাৎপর্য ঃ—পূর্বে বৌদ্ধ বলিয়াছিলেন বিধিটি অলীক—অর্থাৎ ইতরব্যাবৃত্তিমাত্ররূপে অলীক, আর ব্যবহারবশত তাহা বিধি হউক, তাহাতে নৈয়ায়িক একই বস্তুতে বিধিত্ব এবং অলীকত্ব থাকিতে পারে না বলিয়া বিরোধ দোষের আপত্তি দিয়াছিলেন। এখন বৌদ্ধ "বিধ্যংশস্যারোপিতত্বাদয়মদোষ ইতি চেৎ" বাক্যে আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—আচ্ছা। একই বস্তু বাস্তব এবং অলীক হইলে বাস্তবত্ব ও অলীকত্ব এক বস্তুতে থাকিতে পারে না বলিয়া বিরোধ হয়—ইহা ঠিক কথা। আমরা অলীককেই বাস্তব বিধি বলিব না, কিন্তু অলীকে বিধিত্বটি আরোপিত এই কথা বলিব। ইহাতে বিরোধদোষ হইবে না।

অলীকে বাস্তবিক বিধিত্ব স্বীকার করিলে বিরোধ হইত, কিন্তু আরোপিত বলিলে বিরোধের আশঙ্কা হইবে না। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। স্বলক্ষণ… · … ··স্থিতেঃ।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন এভাবে অলীকে বিধিত্বের আরোপ হইতে পারে না। কারণ তোমাদের জিজ্ঞাসা করি—অলীকে স্বলক্ষণবস্তু বিধিত্বরূপে আরোপিত অথবা সামান্যরূপটি বিধিত্বরূপে আরোপিত। যদি বল স্বলক্ষণবস্তু আরোপিত, তাহা হইলে বলিব, দেখ! তাহা হইতে পারিবে না। কারণ আরোপ মানেই বিকল্প [সবিকল্পক] জ্ঞান। কিন্তু তোমরা তো স্বলক্ষণবস্তুকে বিকল্প জ্ঞানের বিষয় স্বীকারই কর না। আর যদি বলি সামান্যস্বরূপই অলীকে আরোপিত হয়—তাহার উত্তরে বলিব—তাহাও তোমাদের পক্ষে সম্ভব নয়, কারণ তোমাদের কেহ কখনই কোথাও সামান্যরূপবিধি স্বীকারই কর না। যাহা অন্যত্র কোন স্থলে বাস্তবিক থাকে, তাহাকে তদ্‌ভিন্নস্থলে আরোপ করা হইয়া থাকে। তোমরা যখন সামান্য বলিয়া কোন বস্তু স্বীকার কর না, তখন তাহার আরোপ কিরূপে হইবে। তাহা হইলে স্বলক্ষণের বা সামান্যের কোনটিরই আরোপ সম্ভব না হওয়ায় পরিশেষে পারমার্থিকভাবে বিধিও বটে এবং অলীকও বটে এইরূপ বিধ্যলীকপদের অর্থ তোমাদের বিবক্ষিত বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। ঐরূপ স্বীকার করিলে সেই পূর্বোক্ত বিরোধদোষ থাকিয়া যাইবে ।। ১২১ ।।

ভেদাগ্রহাদ্বিধিব্যবহারমাত্রমেতদিতি চেৎ। সম্ভবেদপ্যেতৎ, যদি স্বলক্ষণমপি বিধিত্বমহায় স্ফুরেৎ, যদি চালীকমপি নিষেধরূপতাং পরিহৃত্য প্রকাশেত, ন চৈবম্। উভয়োরপি নিরংশতয়া প্রকারান্তরমুপাদায়াপ্রথনাৎ, অপ্রথমানরূপাসম্ভবাচ্চ। কাল্পনিকস্যাপ্যংশাংশিভাবস্যাত এব মূল এব নিহিতঃ কুঠারঃ ॥১২২॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] ভেদজ্ঞানের [বিধি ও অলীকের ভেদজ্ঞানের অভাববশত] অভাববশত বিধিব্যবহারমাত্রই এই বিধ্যলীকের স্ফুরণ। [উত্তর] এই ভেদাগ্রহ [ভেদজ্ঞানের অভাব] সম্ভব হইত, যদি স্বলক্ষণ বস্তু বিধিত্বকে পরিত্যাগ করিয়া প্রকাশিত হইত এবং যদি অলীক অভাব-রূপতা [বিধিবিলক্ষণস্বরূপতা]-কে পরিত্যাগ করিয়া প্রকাশিত হইত। কিন্তু ঐরূপ হয় না। উভয়ই নির্ধর্মক বলিয়া অন্য কোন সাধারণ প্রকারকে অবলম্বন করিয়াও প্রকাশিত হয় না। আর উহাদের অপ্রকাশমান রূপও সম্ভব নয়। আর ইহারা সর্বদা বিশেষজ্ঞানের বিষয়রূপে প্রকাশিত হয় বলিয়া

উহাদের কাল্পনিক ধর্মধর্মিভাবের মূল যে ভেদজ্ঞানের অভাব, তাহাতে কুঠার অর্থাৎ তাহার উচ্ছেদ হইয়া গিয়াছে [সুতরাং কল্পনাবশত ধর্ম-ধর্মিভাবের আরোপ করিয়া ব্যবহার হইতে পারে না] ॥১২২॥

তাৎপর্য ঃ—বাস্তবিক বিধ্যলীকের প্রকাশ বা আরোপ করিয়া বিধ্যলীকের স্ফুরণ খণ্ডিত হইয়াছে। এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন—আমরা বিধিই অলীকরূপে প্রকাশিত হয়, ইহা বলিতেছি না বা অলীকে বিধির আরোপ করিয়া বিধ্যলীকের প্রকাশ বলিতেছি না—কিন্তু বিধি এবং অলীক উহাদের পরস্পরের ভেদজ্ঞানের অভাববশত [বা উহাদের বৈধর্ম্যজ্ঞানের অভাববশত] বিধ্যলীকের স্ফুরণটি বিধিব ব্যবহারমাত্র। যেমন শুক্তি ও রজতের ভেদজ্ঞানের অভাববশত "ইহা রজত" বলিয়া ব্যবহার হয়। বৌদ্ধের এই আশঙ্কাই মূলের "ভেদাগ্রহাদ্বিধিব্যহারমাত্রমেতৎ ইতি চেৎ" গ্রন্থে অভিব্যক্ত হইয়াছে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"সম্ভবেদপ্যেতৎ·········নিহিতঃ কুঠারঃ।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন দেখ, তোমরা [বৌদ্ধেরা] যে ভেদজ্ঞানের অভাববশত বিধির ব্যবহারমাত্রের কথা বলিতেছ, তাহা সম্ভব হইত যদি স্বলক্ষণ এবং অলীক তাহাদের নিজ নিজ বিধিত্ব ও অভাবস্বরূপতাকে বাদ দিয়া প্রকাশিত হইত, কিন্তু তাহা হয় না। অভিপ্রায় এই যে—যেখানে ভেদজ্ঞানের অভাববশত অভেদ ব্যবহার হয়, সেখানে দুইটি বস্তুর যে পরস্পর ব্যাবর্তকরূপ তাহার প্রকাশ হয় না, অথচ উহাদের উভয় সাধারণ ধর্ম প্রকাশিত হয়, ঐ উভয় সাধারণ ধর্মবিশিষ্টরূপে প্রকাশিত বস্তুদ্বয়ের ভেদ-জ্ঞান হয় না, তাহার ফলে দুইটি বস্তুকে অভিন্ন বলিয়া মনে হয় বা উহাদের অভিন্ন বোধের জ্ঞাপক শব্দ ব্যবহার প্রভৃতি করা হয়। যেমন যেখানে কিছু দূরে একটি শুক্তি চিৎ হইয়া পড়িয়া আছে, কোন লোক দূর হইতে ঐ শুক্তিতে চক্ষুঃ সংযোগ করিল। দূরত্বাদিদোষবশত শুক্তিব ব্যাবর্তক রূপ শুক্তিত্বের জ্ঞান তাহার হইল না। হাটে বা বাক্সে রজত আছে, অথচ দোষবশত সেই রজতের হট্টস্থিতত্ব বা তৎ-কালীনত্ব প্রভৃতি ব্যাবর্তকধর্মেরও জ্ঞান হইল না। কিন্তু শুক্তি এবং রজতের সাধারণ রূপ চাকচক্য, শ্বেতত্ব প্রভৃতির জ্ঞান হইল। এই সাধারণধর্মবিশিষ্টরূপে ইদং [শুক্তি] ও রজত প্রকাশিত হইল; কিন্তু শুক্তি এবং রজতের পরস্পর ব্যাবর্তকরূপের জ্ঞান না হওয়ায় তাহাদের ভেদজ্ঞান হইল না। তখন ইদং [শুক্তি] এবং রজতকে ইহা রজত এইভাবে অভিন্ন বলিয়া সেই ব্যক্তি মনে করিল এবং রজত আনিবার জন্য সামনে ছুটিতে আরম্ভ করিল। এইভাবে অভেদব্যবহার অন্যত্রও নিষ্পন্ন হয়। কিন্তু স্বলক্ষণবস্তু এবং অলীকের ক্ষেত্রে ইহা সম্ভব নয়। কারণ বৌদ্ধ স্বলক্ষণ বস্তুতে কোন ধর্ম স্বীকার করেন না এবং অলীকেও কোন ধর্ম স্বীকার করেন না। এইজন্য তাঁহাদের মতে স্বলক্ষণবস্তু যখনই প্রকাশিত হয় তখনই বিধিত্বরূপে অর্থাৎ স্বলক্ষণস্বরূপেই প্রকাশিত হয়, আর অলীক যখনই প্রকাশিত হয় তখন অভাবরূপে অর্থাৎ স্বলক্ষণভিন্নরূপেই প্রকাশিত হয়।

উভয় সাধারণ কোন ধর্মও বৌদ্ধ স্বীকার করেন না। তাহা হইলে উহাদের উভয় সাধারণরূপে প্রকাশ এবং পরস্পরব্যাবর্তকরূপে অপ্রকাশ হওয়ার সম্ভাবনাই বৌদ্ধমতে নাই। স্বলক্ষণ বা অলীক প্রকাশিত হইলে সর্বাংশে [সর্বাংশের অর্থ এখানে সকল অংশ এইরূপ নয় কিন্তু স্বরূপত প্রকাশ, অপ্রকাশের নিবৃত্তি] প্রকাশিত হয়। সুতরাং তাহাদের পরস্পর ভেদজ্ঞানই হইয়া যায়, ভেদজ্ঞানের অভাব থাকিতে পারে না। আর বৌদ্ধমতে স্বলক্ষণ এবং অলীক অন্যরূপে অর্থাৎ উভয় সাধারণ ধর্মবিশিষ্টরূপে যে প্রকাশিত হইবে তাহারও উপায় নাই, কারণ তাঁহারা উভয়কেই নির্ধর্মক [সকল ধর্মশূন্য] বলেন। এই কারণে স্বলক্ষণ ও অলীক কোনরূপে প্রকাশিত এবং অপর কোনরূপে অপ্রকাশিতও হইতে পারে না—যাহাতে ভেদজ্ঞানের অভাব সম্ভব হইতে পারে। আর যদি বৌদ্ধ বলেন স্বলক্ষণ এবং অলীকের বাস্তবিক কোন ধর্ম নাই বটে, তথাপি কাল্পনিক ধর্ম স্বীকার করিলে তাহাদের কাল্পনিকধর্মধর্মিভাব সম্ভব হইবে। তাহাতে উভয়ের ভেদজ্ঞানের অভাববশত অভেদ-ব্যবহার হইবে। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"কাল্পনিকস্যাপ্যংশাংশিভাবস্য···" ইত্যাদি। অর্থাৎ কাল্পনিক অংশাংশিভাব অর্থাৎ ধর্মধর্মিভাবও সম্ভব হইবে না, কারণ বলিয়াছেন "অতএব" অতএব ইহার অর্থ স্বলক্ষণ এবং অলীক উহাদের জ্ঞান সব সময় বিশেষদর্শনরূপেই হইয়া থাকে। পূর্বেই বলা হইয়াছে উহাদের স্বরূপ স্বভাবতই ব্যাবৃত্তরূপেই প্রকাশিত হয়। যখনই উহারা প্রকাশিত হয় তখন উহাদের কোন সামান্য ধর্ম না থাকায় উহারা বিশেষভাবেই প্রকাশিত হয়। বিশেষ প্রকাশ বা বিশেষজ্ঞান হইলে আর ভেদজ্ঞানের অভাব থাকিতে পারে না। যেমন :—যেখানে লোকের শুক্তিকে শুক্তিত্বরূপে বিশেষজ্ঞান হয় সেখানে আর রজত হইতে শুক্তির ভেদজ্ঞানের অভাব থাকে না। পরন্তু ভেদজ্ঞানই হইয়া যায়। এইভাবে স্বলক্ষণ এবং অলীকের যখনই জ্ঞান হয়, তখনই তাহার বিশেষ জ্ঞান হওয়ায় ভেদজ্ঞানের অভাব থাকিতে পারে না। আর ভেদজ্ঞানের অভাব না থাকিলে কোন বস্তুতে কোন ধর্ম বা অপর ধর্মের কল্পনা অর্থাৎ আরোপ হইতে পারে না। ভেদ-জ্ঞানের অভাবই কল্পনা বা আরোপের মূল। বৌদ্ধ যে বলিয়াছেন স্বলক্ষণ ও অলীকের উপরে ধর্মধর্মিভাবের কল্পনা করিয়া সেই কাল্পনিকরূপে কিছু অংশের [সামান্য অংশের] প্রকাশ এবং কিছু অংশের [বিশেষ অংশের] অপ্রকাশ সম্ভব হওয়ায় তাহাদের ভেদজ্ঞানের অভাব থাকিতে পারে, তাহার ফলে অভেদ ব্যবহার হইবে। ইহা ঠিক নয়, কারণ আরোপ বা কল্পনা ভেদা-গ্রহের [ভেদজ্ঞানাভাবের] কারণ নয় কিন্তু ভেদাগ্রহই কল্পনার মূল অর্থাৎ কারণ। অথচ স্বলক্ষণ এবং অলীকের জ্ঞান সব সময় বিশেষভাবেই তাঁহাদের মতে হইয়া থাকে বলিয়া উহাদের ভেদাগ্রহ কোন প্রকারেই সম্ভব নয়। ভেদাগ্রহ সম্ভব না হইলে উহাদের কাল্পনিক ধর্মধর্মিভাবও সম্ভব নয়। যেহেতু কল্পনার মূল হইতেছে ভেদাগ্রহ, সেই ভেদাগ্রহে তাঁহারা নিজেরাই কুঠার দিয়াছেন। বাস্তব কোন ধর্মধর্মিভাব না থাকায় সর্বদা বিশেষজ্ঞানবশত উহাদের ভেদাগ্রহ আর বৌদ্ধ স্বীকার করিতে পারেন না—ইহাই ভাবার্থ ॥ ১২২ ॥

সাধারণং চ রূপং বিকল্পগোচরঃ, ন চালীকং তথা ভবিতুমর্হতি। তস্য হি দেশকালানুগমঃ ন স্বাভাবিকঃ, তুচ্ছত্বাৎ। ন কাল্পনিকঃ, তস্যাঃ ক্ষণিকত্বাৎ। নারোপিতঃ, অন্যত্রাপ্যপ্রসিদ্ধেঃ ॥১২৩॥

অনুবাদ ঃ—সাধারণ রূপ বিকল্পজ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে, অথচ অলীক সেইরূপ হইতে পারে না। যেহেতু অলীক তুচ্ছ [নিঃস্বভাব] বলিয়া তাহার দেশকালানুগতত্ব স্বাভাবিক হইতে পারে না, কাল্পনিকও [কল্পনারূপ উপাধি-জনিত] হইতে পারে না, কারণ কল্পনা ক্ষণিক। আরোপিত হইতেও পারে না, যেহেতু [দেশকালানুগতত্ব] অন্যত্রও সিদ্ধ নাই ॥ ১২৩ ॥

তাৎপর্য ঃ—অলীকবিধি স্বীকার করিলে তাহার প্রকাশ হইতে পারে না—ইহা নৈয়ায়িক বহুযুক্তিদ্বারা দেখাইয়া আসিয়াছেন। এখন বাস্তববিধির প্রকাশ সম্ভব হয়, ইহা সাধন করিবার জন্য অন্য এক প্রকারের যুক্তির বর্ণনা করিতেছেন—"সাধারণং চ ..... ভবিতুমর্হতি।" অর্থাৎ যাহা সাধারণস্বরূপ তাহা সবিকল্পকজ্ঞানের বিষয় হয়। সাধারণরূপ মানে নানাদেশ ও নানাকালের সহিত সম্বন্ধ। যাহা নানাদেশে ও নানাকালে থাকে, তাহাকে সাধারণরূপ বলে। যেমন নৈয়ায়িকমতে 'গোত্ব' প্রভৃতি নানা গরুতে নানাকালে সম্বদ্ধ বলিয়া সাধারণরূপ। অথচ অলীক সেইরূপ নানাদেশ ও নানাকালসম্বদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং বৌদ্ধের অলীকটি বিকল্পজ্ঞানের বিষয় হইতে পারে না ইহা নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিতেছেন। অলীক নানাদেশ ও নানাকালের সহিত সম্বদ্ধ নয় বলিয়া সাধারণরূপ হইতে পারে না ইহা—বলা হইয়াছে। অলীক কেন নানাদেশ ও নানকালের সহিত সম্বদ্ধ নয়? এই প্রশ্নের উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তস্য হি দেশকালানুগমঃ... ..অপ্রসিদ্ধেঃ।" অর্থাৎ অলীকের নানাদেশ ও নানাকালসম্বন্ধ স্বাভাবিক অর্থাৎ পারমার্থিক নয়, কারণ অলীক তুচ্ছ অর্থাৎ নিঃস্বভাব। যাহা নিঃস্বরূপ তাহার সহিত কাহারও সম্বন্ধ হইতে পারে না, নানাদেশকালের সম্বন্ধ তো দূরের কথা। যদি বলা যায় অলীকের নানাদেশকালসম্বন্ধ স্বাভাবিক না হউক কাল্পনিক অর্থাৎ কল্পনারূপ উপাধিবশত হইতে পারে, তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—না তাহাও হইতে পারে না। কারণ কাল্পনিক মানে কি কল্পনারূপ উপাধিজনিত। জবাফুলরূপ উপাধি যেমন নিজের ধর্ম লৌহিত্যকে স্ফটিকে সংক্রামিত [আরোপিত] করে, সেইরূপ কল্পনা নিজের ধর্ম যে নানাদেশকালসম্বন্ধ, তাহাকে অলীকে সংক্রামিত অর্থাৎ অলীকে তাহার জ্ঞান জন্মাইবে অথবা অন্যত্র দেশকালসম্বন্ধ আছে, তাহা কল্পনাতে বিষয় হইবে। প্রথম পক্ষ বলিতে পার না অর্থাৎ কল্পনা নিজের দেশকালসম্বন্ধকে অলীকে সংক্রামিত করিবে—ইহা

বলিতে পার না। কারণ তোমাদের [বৌদ্ধদের] মতে সবই ক্ষণিক বলিয়া কল্পনাও ক্ষণিক। সেই ক্ষণিক কল্পনাতে নানাদেশ এবং নানাকালের সম্বন্ধরূপ অনুগতরূপ থাকিতে পারে না; সে আবার অলীকে তাহা [অনুগতরূপ] কিরূপে সংক্রামিত করিবে। আর দ্বিতীয় পক্ষ অর্থাৎ অন্যত্রস্থিত নানাদেশ ও নানাকালসম্বন্ধ কল্পনার বিষয় হইবে এই পক্ষও তোমাদের মতে সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ তোমরা [বৌদ্ধ] নানাদেশ ও নানাকাল-সম্বন্ধ রূপ অনুগত সাধারণ কোন ধর্ম স্বীকারই কর না। যাহা অন্যত্র এইরূপ কোন ধর্ম সিদ্ধ নাই তাহা আর কল্পনার বিষয় হইবে কিরূপে? কল্পনার বিষয় না হওয়ায় তাহা আর অলীকেও সম্বদ্ধ [জ্ঞানবিষয়ীভূত] হইতে পারিবে না। সুতরাং বিধি অলীক হইলে তাহার স্ফুরণ হইতে পারে না॥ ১২৩॥

ভেদাগ্রহাদেকত্বমাত্রমনুসন্ধীয়ত ইতি চেৎ। ন। ভাবিকস্য ভেদস্যাভাবাৎ, ভাবে বা কাল্পনিকত্বস্য ব্যাঘাতাৎ। পরমার্থাসতঃ পরমার্থাভেদপর্যবসায়িত্বাৎ। আরোপিতস্য অগ্রহানুপপত্তেঃ, অভেদারোপানবকাশাচ্চ। আরোপিতাসত্ত্বস্য পরমার্থসত্ত্বপ্রসঙ্গাৎ। চতুঃকোটিনির্মুক্তস্য চাতিপ্রসঞ্জকত্বাৎ, তদগ্রহস্য ত্রৈলোক্যেঽপি সুলভত্বাৎ। অন্যত্র পারমার্থিকভেদ-প্রতীতৌ কথমভেদ আরোপ্যতাম্ ইতি চেৎ। এবং তর্হি যস্য প্রতিভাসে যন্নারোপ্যতে নিয়মেন তস্যৈবাপ্রকাশে তদারোপ্যম্, ন তু তন্নামকমাত্রস্য, অতিপ্রসঞ্জকত্বাৎ। অত এব ন ব্যধিকরণ-স্যাপি সতোঽসতো বা ভেদস্যাগ্রহোঽভেদারোপোপযোগীতি ॥ ১২৪ ॥

অনুবাদঃ—[পূর্বপক্ষ] ভেদজ্ঞানের অভাববশত [অলীক সকলের] একত্বমাত্রের জ্ঞান হয়। [উত্তর] না। [অলীকের] পারমার্থিক ভেদ নাই। [অলীকের পারমার্থিক] ভেদ থাকিলে [অলীকের] কাল্পনিকত্বের ব্যাঘাত হইয়া যায়। ভেদ পারমার্থিকভাবে অসৎ হইলে তাহা পারমার্থিক অভেদে পর্যবসিত হইয়া যায়। যাহা আরোপিত তাহার জ্ঞানাভাব সম্ভব হইতে পারে না। [ভেদ আরোপিত হইলে সেই ভেদের জ্ঞান অবশ্যম্ভাবী বলিয়া] অভেদের আরোপের অবকাশ হইতে পারে না। ভেদের অসত্তা আরোপিত হইলে ভেদের পারমার্থিক সত্তার আপত্তি হইয়া যায়। উক্ত চারিটি প্রকার

হইতে বিলক্ষণ [পারমার্থিক (১), পারমার্থিকাসত্তাক (২), আরোপিত (৩), আরোপিতাসত্তাক (৪), এই চার হইতে অতিরিক্ত] ভেদ অতিব্যাপ্তির জনক হয়, যেহেতু সেইরূপ ভেদের জ্ঞানের অভাব ত্রৈলোক্যেও সহজে থাকে। [পূর্বপক্ষ] অন্যত্র [ঘট পট প্রভৃতিতে] পারমার্থিক ভেদের জ্ঞান হওয়ায় কিরূপে অভেদ আরোপিত করিবে। [উত্তর] এইরূপ যদি হয় তাহা হইলে যাহার প্রকাশে যাহা আরোপিত হয় না, তাহারই অপ্রকাশে নিয়তভাবে তাহার আরোপ হইবে, কিন্তু তন্নামক মাত্রের অর্থাৎ অনির্দেশ্য অলীক ভেদ-মাত্রের অপ্রকাশে তাহার [অভেদের] আরোপ হইবে না, কারণ অলীক ভেদের অপ্রকাশ অতিব্যাপ্তির জনক। এই অতিব্যাপ্তির জনক বলিয়াই ব্যধিকরণ [যে অধিকরণে যাহা থাকে না] সৎ বা অসৎ ভেদের জ্ঞানাভাব অভেদ আরোপের উপযোগী হয় না ॥১২৪॥

তাৎপর্য ঃ—অলীকবিধির প্রকাশ হইতে পারে না, কারণ নির্বিকল্পক জ্ঞানে একমাত্র স্বলক্ষণ বস্তুরই প্রকাশ হয়; তদ্‌ভিন্ন সকল পদার্থই সবিকল্পক জ্ঞানে প্রকাশ পায়। [বৌদ্ধ ইহা স্বীকার করেন] অথচ সবিকল্পক জ্ঞানে যাহা প্রকাশিত হয়, তাহা সাধারণরূপ অর্থাৎ যে কোন বস্তু, নানা দেশকালাদিসম্বদ্ধ অনুগতরূপে সবিকল্পক জ্ঞানে প্রকাশিত হয়। যাহা অননুগত তাহা সবিকল্পক জ্ঞানে প্রকাশিত হইতে পারে না। অনুগত, মানে নানা দেশ ও নানাকালে সম্বদ্ধ। বৌদ্ধমতে অলীকের নানাদেশকাল-সম্বন্ধ সম্ভব নয়, কারণ অলীকের নানাদেশকালসম্বন্ধ পারমার্থিক হইতে পারে না, কাল্পনিক ও হইতে পারে না, আরোপিতও হইতে পারে না। সুতরাং অলীকের অনুগতরূপ না থাকায় বা অলীক অনুগতরূপবিশিষ্ট না হওয়ায় সবিকল্পক জ্ঞানে প্রকাশিত হইতে পারিবে না; নির্বিকল্পক জ্ঞানে তো তাহার প্রকাশের প্রশ্নই উঠে না। অতএব অলীকবিধির প্রকাশ অনুপপন্ন। এই সকল কথা নৈয়ায়িক পূর্বে বৌদ্ধকে বলিয়া আসিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—"ভেদাগ্রহাদেকত্বমাত্রমনুসন্ধীয়তে ইতি চেৎ।" বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই—আচ্ছা! অলীক অনুগত নয় বা তাহার অনুগতরূপ নাই—ইহা ঠিক কথা। তথাপি অননুগত অলীক পদার্থগুলির ভেদজ্ঞান না হওয়ায় একত্বমাত্রজ্ঞান অর্থাৎ অনুগতজ্ঞানমাত্র হইতে পারে। অনুগত না হইয়াও অনুগত জ্ঞান ভেদজ্ঞানের অভাবে অসম্ভব নয়। যেমন সম্মুখস্থিত ইদমাকার শুক্তিরূপ বস্তুতে রজতের অভেদ না থাকিলেও ভেদাগ্রহ বশত অভেদ জ্ঞান হয়। সেইরূপ অলীক পদার্থগুলির ভেদাগ্রহ বশত অভেদ আরোপিত হয়, তাহার ফলে অনুগত জ্ঞান হইতে পারে। ইহাই বৌদ্ধের আশঙ্কার অভিপ্রায়।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন। 'ভাবিকস্য......অভেদারোপোপযোগীতি।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন ঐভাবে ভেদাগ্রহ [ভেদজ্ঞানাভাব] বশত

অভেদারোপ পূর্বক অলীকের অনুগতজ্ঞান হইতে পারে না। কারণ বৌদ্ধকে জিজ্ঞাসা করি—অলীক সমূহের ভেদের জ্ঞানের অভাববশত অভেদারোপ স্বীকার ক্ষেত্রে অলীকের ভেদটি কিরূপ? উক্ত ভেদ কি পারমার্থিক(১), অথবা উক্ত ভেদের অসত্তাটি পারমার্থিক(২), কিম্বা ভেদটি আরোপিত(৩), কিংবা ভেদের অসত্তাটি আরোপিত (৪), কিম্বা ভেদটি অলীক(৫), অথবা ব্যধিকরণ [যেখানে যাহা কখনও থাকে না, সেখানে তাহা ব্যধিকরণ। যেমন বস্ত্রে ঘটত্ব কখনও থাকে না—এইজন্য বস্ত্রে ঘটত্বটি ব্যধিকরণ] (৬)। নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উক্ত ভেদের উপর এইভাবে ৬টি বিকল্প করিয়া ক্রমে ক্রমে তাহার খণ্ডন করিয়াছেন। প্রথমে প্রথমপক্ষ অর্থাৎ অলীকনিষ্ঠ ভেদ পারমার্থিক [বাস্তব] হইতে পারে না—ইহা বলিয়াছেন। কারণ বৌদ্ধ অলীকস্থিত ভেদকে পারমার্থিক স্বীকার করেন না। যদি বৌদ্ধ বলেন—উক্ত ভেদকে পারমার্থিক বলিব, তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ভাবে বা কাল্পনিকত্বস্য ব্যাঘাতাৎ।" অর্থাৎ ভেদকে পারমার্থিক স্বীকার করিলে অলীকের কাল্পনিকত্ব ব্যাহত হইবে। কারণ ভেদ পারমার্থিক হইলে সেই ভেদের অধিকরণ অলীক কাল্পনিক অর্থাৎ অপারমার্থিক হইতে পারিবে না; যাহা অসৎ তাহা কখনও সতের আশ্রয় হইতে পারে না। ভেদ সৎ, তাহার আশ্রয় অলীক বা অসৎ হইতে পারে না; অলীককেও সৎ বলিতে হইবে। অলীককে সৎ বলিলে বৌদ্ধেরা যে অলীককে কাল্পনিক বলেন সেই কাল্পনিকত্বের ব্যাঘাত হইয়া যাইবে। তারপর দ্বিতীয় বিকল্প অর্থাৎ অলীকের ভেদ পারমার্থিকাসত্তাক=ভেদের অসত্তাটি বাস্তব—এই পক্ষ খণ্ডন করিবার জন্য বলিয়াছেন "পরমার্থাসতঃ পরমার্থাভেদপর্যবসায়িত্বাৎ"। ভেদের অসত্তা বাস্তব হইলে ভেদ বাস্তবিকপক্ষে অসৎ হয়। এখন অলীকের ভেদ যদি অসৎ হয়, তাহা হইলে ফলত অলীকের অভেদই বাস্তব হইয়া যাইবে। ভেদের বাস্তব অসত্তায় অর্থাৎ বস্তুত ভেদ নাই এইরূপ হইলে বস্তুত অভেদ আছে ইহাই সিদ্ধ হইয়া যাইবে। অবাস্তব ভেদ বাস্তব অভেদে পর্যবসিত হইবে। যেমন বৌদ্ধ মতে স্বলক্ষণ বস্তুর নিজের নিজেতে ভেদ অসৎ বলিয়া নিজেতে নিজের অভেদ সৎ অর্থাৎ পারমার্থিক। এইভাবে অলীকের ভেদের অসত্তাকে পারমার্থিক বলিলে অলীকের ভেদ অসৎ হওয়ায় অলীকের অভেদ পারমার্থিক হইয়া যাইবে। তাহাতে বৌদ্ধের মতহানি আর আমাদের অভিপ্রায় সিদ্ধ হইয়া যাইবে। কারণ বৌদ্ধ গোত্ব প্রভৃতিকে অলীক বলেন এবং সকল গোব্যক্তিবৃত্তি এক অভিন্ন গোত্ব স্বীকার করেন না, কিন্তু সেই সেই গো ব্যক্তিতে ভিন্ন ভিন্ন তদ্‌ব্যক্তিত্ব বা কুর্বদ্রূপত্ব প্রভৃতি ভিন্ন ভিন্ন স্বীকার করেন। এখন সেই সেই গোব্যক্তিবৃত্তি পদার্থের অভেদ স্বীকার করিলে এক অভিন্ন গোত্ব সিদ্ধ হইয়া যাওয়ায়, তাঁহাদের সিদ্ধান্তহানি হয়, আর আমাদের [নৈয়ায়িকের] গোত্বাদি নিত্য এক অনুগত জাতি সিদ্ধ হওয়ায় উদ্দেশ্য ফলিত হইয়া যায়। তারপর তৃতীয় পক্ষ অর্থাৎ অলীকের ভেদ আরোপিত

এই পক্ষের খণ্ডন করিতেছেন—"আরোপিতস্যাগ্রহানুপপত্তেঃ" ইত্যাদি। অর্থাৎ অলীক-সমূহের ভেদ যদি আরোপিত হয় তাহা হইলে যাহা আরোপিত তাহার অজ্ঞান বা জ্ঞানাভাব থাকিতে পারে না। আরোপ মানেই জ্ঞান, আরোপ হইতেছে অথচ জ্ঞান হইতেছে না—ইহাই সম্পূর্ণ বিরুদ্ধ কথা। সুতরাং ভেদ যদি আরোপিত হয়, তাহা হইলে তাহার জ্ঞান হইবেই। ভেদের জ্ঞান হইলে ভেদাগ্রহ থাকিতে পারিবে না। ভেদাগ্রহ না থাকিলে অভেদারোপ সম্ভব না হওয়ায় অলীকের অনুগত জ্ঞান হইতে পারিবে না। ইহাই অভিপ্রায়। তারপর নৈয়ায়িক চতুর্থ বিকল্প—ভেদের অসত্তা আরোপিত—এই পক্ষের খণ্ডন করিবার জন্য বলিয়াছেন—"আরোপিতাসত্ত্বস্য পরমার্থ-সত্ত্বপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ ভেদের অসত্তা আরোপিত বলিলে—ভেদের সত্তা পারমাথিক হইয়া যাইবে। ভেদের সত্তা পারমার্থিক মানেই ভেদ সৎ অর্থাৎ পারমার্থিক ইহাই সিদ্ধ হয়। ভেদ পারমার্থিক হইলে সেই ভেদের আশ্রয় অলীকও পারমাথিক হইয়া যাইবে। ফলত অলীক অনলীক হইয়া পড়িবে। ইহাই অভিপ্রায়। এখন পঞ্চম বিকল্প খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"চতুঃকোটিনির্মুক্তস্য······সুলভত্বাৎ।" পূর্বে ভেদকে যে চারি কোটি অর্থাৎ চারপ্রকারবিশিষ্ট বলা হইয়াছে তাহা হইতে অতিরিক্ত স্বরূপ বলিলে অতিব্যাপ্তি হইবে। অলীকের ভেদ পারমার্থিক নয়, পার-মার্থিকাসত্তাক নয়, আরোপিত নয়, আরোপিতাসত্তাক নয—ইহার অতিরিক্ত। ইহার অতিরিক্ত বলিলে স্বভাবত বুঝায় এই যে তাহাকে—সেই ভেদকে শব্দের দ্বারা বুঝানো যায় না—অব্যপদেশ্য। ফলত অলীক, কারণ অলীককে অব্যপদেশ্য বলা হয়। শব্দের দ্বারা অলীককে ঠিক ঠিক বুঝানো অসম্ভব। সুতরাং পঞ্চম পক্ষটি ফলত দাঁড়ায় এই যে—অলীকসমূহের ভেদ অলীক। এখন ভেদ যদি অলীক হয়, তাহা হইলে তাহার জ্ঞান হইতে পারে না। অলীকের জ্ঞান সম্ভব নয়। নৈয়ায়িক পূর্বে অসৎখ্যাতির খণ্ডন করিয়াছেন বলিয়া অসৎ অলীকের জ্ঞান হইবে—ইহা বলা যাইতে পারে না। এখন অলীক ভেদের জ্ঞান সম্ভব না হওয়ায় জ্ঞানের অভাব অর্থাৎ ভেদগ্রহাভাব সহজেই সিদ্ধ হইয়া যায়। সুতরাং অলীকভেদাগ্রহ সহজেই সর্বত্র বিশ্বব্রহ্মাণ্ডে থাকিতে পারে বলিয়া বিশ্ব-ব্রহ্মাণ্ডের সকল বস্তুতে সকল বস্তুর অভেদ জ্ঞান হইয়া যাইবে। ঘটে পটের অভেদ, জলে পৃথিবীর অভেদ আরোপিত হইয়া যাইবে। সুতরাং ভেদকে চতুঃকোটিনির্মুক্ত বলিলে এইভাবে অতিব্যাপ্তি হইয়া যায়। ইহার উপরে বৌদ্ধ এক আশঙ্কা করেন—বৌদ্ধ বলেন, দেখ, অন্যত্র অর্থাৎ ঘটপটাদি স্থলে—ঘটে পটের বা পটে ঘটের যে পারমার্থিক ভেদ আছে, সেই ভেদের জ্ঞান হয় বলিয়া তাহাদের অভেদ কিরূপে আরোপিত হইবে। ভেদজ্ঞান থাকিলে অভেদের আরোপ হইতে পারে না। ভেদজ্ঞান অভেদজ্ঞানের প্রতিবন্ধক। ঘট পটাদিস্থলে পারমার্থিক ভেদের জ্ঞান আমাদের থাকে, সেইজন্য অভেদারোপ হয় না। অলীকের ভেদ পারমার্থিক নয়, অলীক। সেইজন্য ভেদের জ্ঞান হয় না; অতএব অভেদ

আরোপিত হয়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—তাহা হইলে তোমার [বৌদ্ধের] কথা অনুসারে বুঝা যাইতেছে যে, পারমার্থিকভেদ যেখানে প্রকাশিত হয়, সেখানে অভেদ আরোপিত হয় না, যেখানে পারমার্থিকভেদ প্রকাশিত হয় না সেইখানে নিয়তভাবে অভেদ আরোপিত হয়। সুতরাং পারমার্থিকভেদের অগ্রহ [জ্ঞানাভাব]ই যখন অভেদারোপের কারণ হইল, তন্নামক অর্থাৎ অলীকভেদের অগ্রহ থাকিলেও [ঘটপটাদিস্থলে] অভেদ আরোপ হয় না, তখন এইরূপ একটা অলীকভেদাগ্রহ স্বীকার করিবার প্রয়োজন কি? ঐরূপ অলীকভেদাগ্রহবিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। ঐ অলীকভেদাগ্রহ অতিব্যাপ্তির হেতু। এই সমস্ত কথা—"অন্যত্র পারমার্থিক······অতিপ্রসঞ্জকত্বাৎ।" গ্রন্থে অভিব্যক্ত হইয়াছে। তারপর নৈয়ায়িক ষষ্ঠপক্ষ অর্থাৎ অলীকের ভেদ ব্যধিকরণ এইপক্ষ খণ্ডন করিতেছেন—"অতএব······উপযোগীতি।" অতএব—ইহার অর্থ, এই অতিব্যাপ্তি হয় বলিয়া। অভিপ্রায় এই যে ঘটে পটের ভেদ এবং শশশৃঙ্গে কূর্মরোমের ভেদ—এই দুই প্রকার ভেদ ব্যধিকরণ। কারণ ঘটে পটের যে ভেদ থাকে; সেইভেদ শশশৃঙ্গ বা কূর্মরোমে থাকে না বলিয়া ব্যধিকরণ। আবার শশশৃঙ্গে কূর্মরোমের যে ভেদ তাহা ঘট বা পটে থাকে না বলিয়া ব্যধিকরণ। এইরূপ ব্যধিকরণ ভেদের অগ্রহকে অভেদ আরোপের কারণ বলা যায় না। কারণ এইরূপ ব্যধিকরণ ভেদের অগ্রহকে অভেদারোপের হেতু বলিলে—কূর্মরোম ও শশশৃঙ্গের ভেদের অগ্রহ ঘটে ও পটে থাকায় ঘটপটের অভেদের আরোপ হইয়া যাইবে। বা ঘটপটের যে ভেদ তাহার অগ্রহ শুক্তিরজতে থাকায় শুক্তিরজতে অভেদারোপ হইয়া যাইবে। অন্যত্রস্থিত ভেদের অগ্রহ অন্যত্র অভেদ আরোপের উপযোগী নয়। যমজ পুত্রদ্বয়ের ভেদজ্ঞান হয় না বলিয়া কি শুক্তি ও রজতের অভেদ আরোপিত হইবে। সুতরাং এইরূপ ব্যধিকরণভেদ স্বীকার করিয়া বৌদ্ধের অলীকসমূহের যে অভেদারোপপূর্বক অনুগত জ্ঞানরূপ উদ্দেশ্য তাহা সিদ্ধ হইতে পারে না ॥১২৪॥

নাপি ন্যায়াদন্যাপোহসিদ্ধিঃ, তদভাবাৎ। যদ্ ভাবাভাবসাধারণং তদন্যব্যাবৃত্তিনিষ্ঠং যথা অমূর্তত্বম্, যচ্চাত্যন্তবিলক্ষণানাং সালক্ষণ্যব্যবহারহেতুস্তদন্যব্যাবৃত্তিরূপম্, ইতি ন্যায়ৌ স্ত ইতি চেৎ। ন। কালাত্যয়াপদেশাৎ। ন হি প্রথমানস্য নিষ্ঠা ন্যায়সাধ্যা নাম, প্রথনশরীরং তু চিন্তিতমেবেতি নিষ্ফলঃ প্রয়াসঃ। যদা চানলীক এব ধ্রুবং ন্যায়স্যানুভবাভাসঃ, তদা কৈব কথা অলীকে। ন হি তস্যাপ্রতীয়মানমপি কিঞ্চিদস্তি যন্ন্যায়েন সাধ্যমিত্যুক্তম্ ॥১২৫॥

অনুবাদ ঃ—অনুমান হইতেও অন্যব্যাবৃত্তির নিশ্চয় হয় না, কারণ অন্যাপোহের সাধক অনুমান নাই। [পূর্বপক্ষ] যাহা আশ্রয়ের বিনাশ ও অবিনাশেও অবিনাশী তাহা অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ, যেমন অমূর্তত্ব। আর যাহা অত্যন্ত বিলক্ষণ পদার্থগুলির সমানলক্ষণত্বব্যবহারের হেতু অর্থাৎ অনুগত-ব্যবহারের হেতু তাহাও অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ [যেমন অমূর্তত্বম্]। এই দুই প্রকার অনুমান আছে। [উত্তর] না। [উক্ত অনুমানে] বাধদোষ আছে। যেহেতু প্রকাশমান বস্তুর স্বরূপ অনুমানসাধ্য নয়। প্রকাশের স্বরূপ কিন্তু চিন্তা করা হইয়াছে অর্থাৎ প্রতিপাদিত হইয়াছে, এইহেতু [বৌদ্ধের] এই অনুমানপ্রয়োগের প্রযত্ন ব্যর্থ। অনলীক বস্তুতেই যখন অনুমানের আভাস [দোষ] আছে, তখন অলীকবিষয়ে আর কথা কি। সেই অলীকের অজ্ঞাত কিছু নাই, যাহা অনুমানের দ্বারা সাধ্য হইতে পারে—এই কথা বলা হইয়াছে ॥১২৫॥

তাৎপর্য ঃ—বৌদ্ধ এতক্ষণ গোত্বপ্রভৃতি বিধি অলীক বা অন্যাপোহস্বরূপ, ইহা বিকল্প [সবিকল্পক] প্রত্যক্ষের সাহায্যে প্রমাণ করিতে চেষ্টা করিয়াছিলেন। নৈয়ায়িক তাহা খণ্ডন করিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ অনুমানের দ্বারা বিধির অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপতা সাধন করিতে পারেন—এইরূপ আশঙ্কা করিয়া নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"নাপি ন্যায়াদন্যাপোহসিদ্ধিঃ, তদভাবাৎ।" অপরের অনুমানের জন্য ন্যায়বাক্যের প্রয়োগ করা হয়। সেই ন্যায়বাক্য হইতে অপরের অনুমিতি হয়। এইজন্য এখানে ন্যায়শব্দটি তাহার কার্য অনুমান অর্থে প্রযুক্ত বলিয়া বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ অনুমান প্রমাণের দ্বারাও বিধির [গোত্বাদিভাবের] অন্যাপোহ—অন্যব্যাবৃত্তি সিদ্ধ হয় না। কেন সিদ্ধ হয় না? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—"তদভাবাৎ"—ঐরূপ অনুমান নাই। নৈয়ায়িকের এই উক্তির খণ্ডনের জন্যই যেন বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—"যদ্ ভাবাভাব……ইতি চেৎ।" অর্থাৎ যাহা ভাবাভাবসাধারণ—আশ্রয়ের ভাবে বিদ্যমানতায়, অভাবে অবিদ্যমানতায়—সাধারণ=বিদ্যমান—অবিনাশী, তাহা অন্যাব্যাবৃত্তিনিষ্ঠ—অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ। অন্যব্যাবৃত্তিনিষ্ঠা স্বরূপ যাহার তাহা অন্য-ব্যাবৃত্তিনিষ্ঠ অর্থাৎ অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ। যেমন অমূর্তত্ব। অমূর্তত্বের আশ্রয় রূপরসাদি বিদ্যমান থাকিলেও অমূর্তত্ব থাকে আর রূপরসাদি বিনষ্ট হইয়া গেলেও থাকে। এইজন্য অমূর্তত্বটি ইতরব্যাবৃত্তিস্বরূপ—মূর্তব্যাবৃত্তিস্বরূপ। অথবা যাহা ভাবপদার্থ ও অভাবপদার্থ এই উভয় সাধারণ উভয়জ্ঞানের বিষয় তাহা অন্যব্যাবৃত্তিরূপ, যেমন অমূর্তত্ব। আত্মাদি ভাবপদার্থের জ্ঞানে বা ঘটাভাবাদি অভাবপদার্থের জ্ঞানে অমূর্তত্বের জ্ঞান হয় বলিয়া অমূর্তত্বটি অন্যব্যাবৃত্তি মূর্তব্যাবৃত্তিস্বরূপ। বৌদ্ধ এইভাবে প্রথম ন্যায়প্রয়োগ করিয়াছেন। বৌদ্ধমতে ন্যায়বাক্য দুইটি উদাহরণ ও উপনয়। এখানে বৌদ্ধের "যদ্ ভাবাভাবসাধারণং তদন্যব্যাবৃত্তিনিষ্ঠম্, যথা অমূর্তত্বম্" এই বাক্যটি উদাহরণবাক্য। উপনয়বাক্য এখানে প্রয়োগ

করেন নাই, তাহা এই উদাহরণবাক্য অনুসারে বুঝিয়া লইতে হইবে। যথা :—গোত্বাদিকং তথা [ভাবাভাবসাধারণম্।"] দ্বিতীয় ন্যায়প্রয়োগ করিয়াছেন—যাহা অত্যন্ত বিলক্ষণ পদার্থ-সমূহের ব্যবহারের হেতু—যেমন সাদা গরু, কাল গরু, লাল গরু ইহারা অত্যন্ত ভিন্ন [বৌদ্ধমতে প্রত্যেক গবাদিব্যক্তি পরস্পর অত্যন্তভিন্ন] এই সকল অত্যন্তভিন্ন পদার্থের সালক্ষণ্যব্যবহারের হেতু—সলক্ষণতাব্যবহারের অর্থাৎ অনুগত "ইহা গরু, তাহাও গরু, উহাও গরু" এইরূপ ব্যবহারের কারণ, তাহাও অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ। এখানেও অমূর্তত্বকেই দৃষ্টান্ত বলিয়া বুঝিতে হইবে। রূপ, রস প্রভৃতি অত্যন্তভিন্ন পদার্থে "ইহা অমূর্ত, তাহা অমূর্ত" ইত্যাদিরূপে অনুগত-ব্যবহারের কারণ হয় অমূর্তত্ব। এইজন্য অমূর্তত্বটি মূর্তব্যাবৃত্তিরূপ অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ। এই দ্বিতীয় ন্যায়প্রয়োগেও উদাহরণবাক্য প্রয়োগ করা হইয়াছে, উপনয়বাক্য প্রয়োগ করা হয় নাই। এখানেও পূর্বোক্তভাবে উপনয়বাক্য বুঝিয়া লইতে হইবে। যেমন— "গোত্বাদিকং তথা বা অত্যন্তবিলক্ষণেষু সলক্ষণব্যবহার হেতুঃ"। বৌদ্ধের এইরূপ দুইপ্রকার ন্যায় প্রয়োগ হইতে দুইপ্রকার অনুমান হইবে। যথা :—গোত্বাদি অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ, ভাবাসাধারণ হেতুক বলিয়া যেমন অমূর্তত্ব। (১) গোত্বাদি অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ অত্যন্তবিলক্ষণশ্বেতকৃষ্ণাদি গরুতে অনুগতব্যবহারকারণ বলিয়া, যেমন অমূর্তত্ব (২)। বৌদ্ধ বলিতেছেন এইভাবে গোত্বাদি-বিধির অন্যাপোহবিষয়ে দুইপ্রকার অনুমানরূপ প্রমাণ আছে।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন। কালাত্যয়াপদেশাৎ।……সাধ্যমিত্যুক্তম্।" অর্থাৎ এইরূপ অনুমানের দ্বারা গোত্বাদির অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপতা সিদ্ধ হয় না। কারণ বৌদ্ধের প্রযুক্ত ঐ দুই প্রকার অনুমানেই কালাত্যয়াপদেশ অর্থাৎ বাধদোষ আছে। কিরূপে বাধদোষ আছে, তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—"নহি প্রথমানস্য নিষ্ঠা……চিন্তিতমেবেতি নিষ্ফলঃ প্রয়াসঃ।" অর্থাৎ প্রকাশমান বস্তুর স্বরূপ কখনও অনুমানের দ্বারা সাধিত হইতে পারে না। যে বস্তু প্রত্যক্ষ অনুভবে যেরূপে প্রকাশিত হয়, সেই রূপই সেই বস্তুর স্বরূপ। যেমন—অগ্নির উষ্ণতা প্রত্যক্ষানুভবে প্রকাশিত হয় বলিয়া উষ্ণতা তাহার স্বরূপ। সেই উষ্ণতাকে অনুমানের সাহায্যে সাধন করা যায় না। গোত্বাদি বিধির প্রকাশ শরীর অর্থাৎ প্রকাশস্বরূপ আমরা চিন্তা করিয়াছি। গোত্বাদি পদার্থের প্রকাশ, বিধিরূপে বা ভাবরূপেই হইয়া থাকে—ইহা নৈয়ায়িক পূর্বে প্রতিপাদন করিয়া আসিয়াছেন। [১১৫নং গ্রন্থ দ্রষ্টব্য] অভিপ্রায় এই যে গোত্বাদিবিধির প্রকাশ সকলেরই "গরু গরু" ইত্যাদিরূপে হইয়া থাকে, অগোব্যাবৃত্তিরূপে হয় না। এখন প্রত্যক্ষানুভবে গোত্বাদির, বিধিরূপে প্রকাশ হওয়ায়, বৌদ্ধ গোত্বাদিতে অনুমানের দ্বারা অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপতার সাধন করিলে প্রত্যক্ষসিদ্ধ অগ্নির উষ্ণতার বিপরীত অগ্নির অনুষ্ণতানুমান যেমন বাধিত হয়, সেইরূপ বৌদ্ধের অনুমানও বাধিত হইয়া যায়। বৌদ্ধ গোত্বপ্রভৃতিকে পক্ষ করিয়া তাহাতে অন্যব্যাবৃত্তি সাধন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন, কিন্তু গোত্বরূপপক্ষ বা ধর্মী প্রত্যক্ষে ভাবরূপে প্রকাশিত হওয়ায় অন্য-ব্যাবৃত্তিরূপ অভাবরূপতা ধর্মিগ্রাহক প্রত্যক্ষের দ্বারা বাধিত হইয়া যায়। সুতরাং বৌদ্ধের

ঐ চেষ্টা নিষ্ফল হইয়াছে। আরও কথা এই যে গোত্বাদি পদার্থ যদি অভাবরূপেও প্রকাশিত হইত, তাহা হইলেও বৌদ্ধের অনুমান ব্যর্থ হইয়া যাইত। কারণ যে বস্তু যেভাবে অনুভবে প্রকাশিত হয়, তাহার স্বরূপ, সেইভাবেই সিদ্ধ হইয়া যায় বলিয়া অনুমান ব্যর্থ।

তারপর নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—যাহা অলীক নয়, এইরূপ বিষয়ে অনুমানেরও যখন আভাস অর্থাৎ বাধদোষ হয়, তখন অলীক বিষয়ে অনুমানে যে আভাস থাকিবে সে বিষয়ে আর বলিবার কি আছে। অলীকভিন্ন ভাবপদার্থের অনেক স্বরূপ থাকে। যেমন ঘটের ঘটত্ব, দ্রব্যত্ব, রূপবত্ত্ব ইত্যাদি। তাহার মধ্যে কখন কোনরূপের প্রকাশ হইলেও অন্যরূপের অপ্রকাশ সম্ভব হয়। সর্বদা সমস্তরূপ প্রকাশিত হয় না। এইরূপ অবস্থায় অনলীক পদার্থের প্রত্যক্ষ অনুভবের সহিত যদি অনুমানের বিরোধ হয়, তাহা হইলে অনুমান বাধিত হইয়া যায়। যেমন প্রত্যক্ষ ঘটের রূপবত্তা অনুভব হয়, কেহ যদি ঘটের নীরূপতার অনুমান করেন, তাহা হইলে তাহা বাধিত হইয়া যায়। আর অলীকের কোন রূপ বা ধর্ম নাই। তাহার যখন জ্ঞান হয় তখন তাহার সর্বাংশেরই জ্ঞান হয়, তাহার এমন কোন কিছু রূপ নাই যাহা প্রকাশিত হয় না। [একথা পূর্বেও নৈয়ায়িক বলিয়াছেন] সুতরাং অনুমানের দ্বারা অলীকের কোন কিছু রূপ সাধন করিবার নাই। অতএব অলীকের অনুভবের দ্বারা যাহা বাধিত হইয়া যায়। তাহা অনুমানের দ্বারা কখনই সিদ্ধ হইতে পারে না। তাহা হইলে বৌদ্ধের অলীকাবলম্বনে অনুমান সর্বথা ব্যর্থ—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য ॥১২৫॥

কিঞ্চেদং ভাবাভাবসাধারণ্যং, ন তাবদুভয়রূপত্বম্, বিরোধাৎ। ন তদ্ধর্মত্বম্, অনভ্যুগমাৎ। ন হি গোত্বমভাবস্যাপি ধর্ম ইত্যভ্যুপগম্যতে। ন তদ্ধর্মিত্বম্, অনেকান্তাৎ। ব্যক্তিরপি ভাবাভা'বশালিনী, ন নিষেধৈকরূপেতি। ন তদুভয়সাদৃশ্যম্, অসম্ভবাৎ। অতন্নিবৃত্ত্যেব তথাত্বে সাধ্যাবিশেষাৎ। নাপ্যস্তিনাস্তিসামানাধিকরণ্যম্, বিরোধাৎ, অন্যথাসিদ্ধেশ্চ। ন হি যদস্তি তদেব নাস্তীতিপ্রত্যয়গোচরঃ স্যাৎ। প্রকারান্তরমাশ্রিত্য স্যাদেবেতি চেৎ, এবং তর্হি তমেব প্রকারভেদমুপাদায় বিধিব্যবস্থায়াং কো বিরোধো যেন প্রতিবন্ধঃ সিধ্যেৎ। তস্য বিধিরূপতায়াম্ অস্তিনা কিমধিকমপনেয়মিতি চেৎ, নিষেধরূপত্বেঽপি নাস্তিনা কিমধিকমপনেয়মিতি সমানম্।

১। 'ব্যক্তিরপি ভাবাভাবধর্মশালিনী' ইতি 'গ' পুস্তকপাঠঃ।

অতএব সাধারণ্যমিতি চেৎ, তথাপি কিং তদুভয়াত্মক১ত্বমুভয়-পরিহারো বেত্যশক্যমেতৎ ॥১২৬॥

অনুবাদ :—আরও এই ভাবাভাবসাধারণত্বটি কি? [ইহার স্বরূপ কি] ইহা উভয়স্বরূপত্ব [ভাব ও অভাব এই উভয়স্বরূপত্ব] নয়, কারণ বিরোধ আছে। ভাব ও অভাবের ধর্মত্ব নয়, যেহেতু তাহা স্বীকার করা হয় না। গোত্ব অভাবেরও ধর্ম—ইহা স্বীকার করি না। ভাবাভাবের ধর্মিত্বও নয়, কারণ ব্যভিচার হয়। ব্যক্তিও ভাবাভাবধর্মবিশিষ্ট, কিন্তু এক অভাবমাত্র-স্বরূপ নয়। ভাব ও অভাব—এই উভয়ের সাদৃশ্যও নয়, কারণ তাহা অসম্ভব। অতদ্‌ব্যাবৃত্তিস্বরূপ বলিয়া ভাবাভাবের সাদৃশ্য স্বীকার করিলে সাধ্যের সহিত [হেতুর] অবিশেষ [একত্ব] হইয়া যায়। আছে, নাই এই উভয়জ্ঞানের বিষয়ত্ব বা উভয়পদবাচ্যত্ব নয়, যেহেতু তাহা হইলে বিরোধ হইয়া যায়, আর তাহা অন্য প্রকারে সিদ্ধ হইয়া যায়। যাহা 'আছে' এইরূপ জ্ঞানের বিষয় হয়, তাহা 'নাই' এই জ্ঞানের বিষয় হয় না। [পূর্বপক্ষ] অন্য প্রকারকে অবলম্বন করিয়া 'আছে এবং নাই' জ্ঞানের বিষয় হইবে। [উত্তর] এইরূপ হইলে সেই প্রকারবিশেষাবলম্বনে [গোত্বাদির] বিধিব্যবস্থা [ভাবস্বরূপতা] সিদ্ধ হইলে কি বিরোধ হয়, যাহাতে [ভাবাভাবসাধারণ্যে অতদ্‌ব্যাবৃত্তির] ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইবে। [পূর্বপক্ষ] তাহার [গোত্বাদির] বিধিস্বরূপতা সিদ্ধ হইলে অস্তিবাচক শব্দের দ্বারা কি অধিক বিধেয় হইবে। [উত্তর] নিষেধ-স্বরূপতাসিদ্ধিতেও নাস্তিত্ববোধক শব্দের দ্বারা কি অধিক নিষেধ্য হইবে—এইভাবে উভয় পক্ষে সমান দোষ আছে। [পূর্বপক্ষ] এই হেতুই [বিরোধ এবং পুনরুক্ততাবশতই] ভাবাভাবসাধারণত্ব হয়। [উত্তর] তথাপি সেই উভয় সাধারণ্য, কি ভাবাভাবস্বরূপতা অথবা উভয়স্বরূপতার অভাব, কোনটাই সাধন করা যায় না ॥১২৬॥

তাৎপর্য :—বৌদ্ধ গোত্বাদি বিধির অলীকত্ব অর্থাৎ অতদ্‌ব্যাবৃত্তিত্বসাধনে যে অনুমান—প্রয়োগ করিয়াছিলেন, [গোত্বাদিকম্ অতদ্‌ব্যাবৃত্তিস্বরূপম্ ভাবাভাবসাধারণ্যাৎ] সেই অনুমান অলীকে প্রবৃত্ত হইতে পারে না—অনুমানের দ্বারা অলীকে কিছু সাধন করা যায় না—ইহা নৈয়ায়িক উত্তর দিয়া আসিয়াছেন। এখন অনুমান স্বীকার করিয়া লইলেও, উক্ত অনুমানের ভাবাভাবসাধারণত্ব হেতুটি কোনরূপে সিদ্ধ হইতে পারে না—

১। 'কিং তদুভয়াত্মকম্' ইতি 'গ' পুস্তকে।

ইহা দেখাইবার জন্য নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"কিঞ্চেদং ভাবাভাবসাধারণ্যম্" ইত্যাদি। ভাবাভাবসাধারণ্য বা ভাবাভাবসাধারণত্বটি কি? গোত্ব প্রভৃতি, ভাব এবং অভাব এই উভয়সাধারণ বলিলে, গোত্বাদিতে সেই ভাবাভাবসাধরণত্বটি কি। যাহার দ্বারা বৌদ্ধ গোত্বাদিকে অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ—অগোঽপোহ স্বরূপ প্রতিপাদন করেন। ঐ ভাবাভাব সাধারণ্যটি ভাবাভাবস্বরূপ (১) কিম্বা ভাবাভাবাধর্মত্ব (২) অথবা ভাবাভাবধর্মিত্ব (৩), বা ভাবাভাবসাদৃশ্য (৪) কিম্বা অস্তি নাস্তি উভয়জ্ঞানবিষয়ত্ব (৫) অথবা অন্যরূপ (৬)। ইহার মধ্যে নৈয়ায়িক বলিতেছেন প্রথম পক্ষ অর্থাৎ ভাবাভাবসাধারণ্য মানে ভাবাভাবস্বরূপ ইহা বলা যায় না, কারণ বিরোধ হয়। যাহা ভাবস্বরূপ তাহা কখনও অভাবস্বরূপ হয় না। ভাবাভাবের স্বরূপ পরস্পর বিরুদ্ধ। দ্বিতীয় পক্ষ অর্থাৎ গোত্বাদিতে ভাবাভাবসাধারণ্য মানে ভাবাভাবধর্মত্ব এই পক্ষ বলা যায় না। কারণ নৈয়ায়িক বলিতেছেন—গোত্ব প্রভৃতিকে আমরা গবাদি ভাবের ধর্ম স্বীকার করিলেও অভাবের ধর্ম স্বীকার করি না। সুতরাং উভয়ধর্মত্ব অসিদ্ধ। তৃতীয় পক্ষ অর্থাৎ ভাবাভাবধর্মিত্ব—ইহাও ঠিক নয়। যদিও গোত্বাদি ভাবের ধর্মী এবং অভাবের ধর্মী সুতরাং গোত্বাদিতে ভাবাভাবধর্মিত্ব আছে, তথাপি এই ভাবাভাবধর্মিত্বরূপ ভাবাভাবসাধারণ্য হেতুটি ব্যাভিচারী। কারণ গবাদিব্যক্তি, গোত্ব প্রভৃতি ভাবের ধর্মী [গোত্বাদিভাবধর্মবিশিষ্ট] আবার গরুতে অশ্বত্বাদির অভাব আছে বলিয়া উহা অভাবধর্মবিশিষ্ট; অতএব গবাদিব্যক্তিতে ভাবাভাবধর্মিত্ব আছে, কিন্তু সাধ্য অতদ্‌ব্যাবৃত্তিমাত্রস্বরূপত্ব নাই। গবাদিব্যক্তি যেমন স্বাভাবাভাবস্বরূপ হয়, সেইরূপ তাহাতে ভাবত্বও থাকে বলিয়া কেবলমাত্র নিষেধস্বরূপ হয় না। অতএব বৌদ্ধের ভাবাভাবসাধারণ্যহেতুতে ব্যভিচার দোষ হইল। চতুর্থপক্ষ অর্থাৎ ভাবাভাবসাদৃশ্যই ভাবাভাবসাধারণ্য—এই পক্ষও ঠিক নয়। কারণ এই পক্ষ অসম্ভব। গোত্বাদি, ভাব ও অভাবের সাদৃশ্যস্বরূপ বলিলে স্বীকার করিতে হইবে যে, গোত্ব ভাব এবং অভাব উভয়ে থাকে। কারণ যাহা সাদৃশ্য তাহা উভয়ে থাকে, উভয়ে না থাকিলে সাদৃশ্যধর্ম হয় না। যেমন মুখে চন্দ্রের সাদৃশ্য, আহ্লাদজনকত্ব, এই আহ্লাদজনকত্ব মুখ এবং চন্দ্র উভয়ত্র আছে। এইভাবে গোত্বটি ভাব ও অভাবের সাদৃশ্যভূত ধর্ম বলিলে, বুঝাইবে গোত্বটি ভাবেও আছে এবং অভাবেও আছে। কিন্তু গোত্ব যে অভাবে থাকে না, তাহা আমরা [নৈয়ায়িকেরা] পূর্বেই বলিয়া আসিয়াছি। সুতরাং উভয়সাদৃশ্য অসম্ভব। এখন যদি বৌদ্ধ বলেন—দেখ, গোত্বপ্রভৃতিকে আমরা ভাবপদার্থ বলিয়া স্বীকার করি না, কিন্তু উহা অতদ্‌ব্যাবৃত্তিস্বরূপ অর্থাৎ অগোব্যাবৃত্তিস্বরূপ। এই অগোব্যাবৃত্তি যেমন গরুতে থাকে সেইরূপ অভাবেও থাকে [অগো-মহিষাদি-তাহার ব্যাবৃত্তি=অভাব=মহিষাদির অভাব—ঘটাভাবাদিতেও থাকে]। সুতরাং অতদ্‌ব্যাবৃত্তিরূপে গোত্বাদি; ভাব ও অভাবের সাদৃশ্য স্বরূপ হইবে। গোত্বাদি উভয়সাদৃশ্য স্বরূপ হইলে, গোত্বাদিতে উভয়সাদৃশ্যরূপতা থাকিল, এই উভয় সাদৃশ্যরূপতাই ভাবাভাবসাধারণ্য।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"অতদ্ব্যাবৃত্ত্যেব তথাত্বে সাধ্যাবিশেষাৎ।" অর্থাৎ বৌদ্ধের পূর্বোক্ত অনুমানের সাধ্য হইতেছে—"অতদ্ব্যাবৃত্তিস্বরূপত্ব" আর হেতু হইল ভাবাভাবসাধারণ্য। এখন ভাবাভাবসাধারণ্যটি ভাবাভাবসাদৃশ্যরূপত্ব, আর সেই ভাবাভাব-সাদৃশ্যরূপত্বটি ফলত অতদ্ব্যাবৃত্তিস্বরূপত্ব হইলে—হেতু ও সাধ্যের অবিশেষ অর্থাৎ ভেদাভাব সিদ্ধ হইয়া যায় অর্থাৎ হেতু ও সাধ্য এক হইয়া যায়। যাহা অনুমিতির পূর্বে সিদ্ধ থাকে না, তাহা সাধ্য হয়। গোত্বাদিতে অতদ্ব্যাবৃত্তিস্বরূপতা এখনও পর্যন্ত সিদ্ধ হয় নাই; বৌদ্ধ তাহার সাধন করিতে প্রয়াসী হইয়াছেন। হেতুটিও যদি তাহাই হয়, তাহা হইলে হেতুটিও এখনও সিদ্ধ হয় নাই। সুতরাং অসিদ্ধ হেতুর দ্বারা কিরূপে অসিদ্ধসাধ্যের সাধন হইবে। হেতু সিদ্ধ হওয়া চাই। অতএব ঐভাবে বৌদ্ধ ভাবাভাবসাদৃশ্য প্রতিপাদন করিতে পারেন না। তারপর নৈয়ায়িক পঞ্চমপক্ষ খণ্ডন করিতেছেন—"নাপ্যস্তিনাস্তিসামানাধিকরণ্যম্" ইত্যাদি। এখানে অস্তিনাস্তিসামানাধিকরণ্য শব্দের অর্থ—আছে এবং নাই এইরূপ জ্ঞানের বিষয়ত্ব বা অস্তিনাস্তিশব্দের বাচ্যত্ব। এই অস্তিনাস্তিজ্ঞানবিষয়ত্ব বা উভয়পদবাচ্যত্বকে ভাবাভাবসাধারণ্য বলা যায় না। কারণ বিরোধ হয়। আর এই বিরোধ হয় বলিয়া দুইটি সিদ্ধ হইবে না কিন্তু অন্যপ্রকার অর্থাৎ অস্তিজ্ঞানের বিষয় বলিয়া গোত্বাদি সিদ্ধ হইয়া যাইবে। ফলত গোত্বাদির কেবল বিধিস্বরূপতাই সিদ্ধ হইবে। বিরোধ কিরূপে হয়? ইহা বুঝাইবার জন্য পরবর্তী মূলে বলা হইয়াছে—"ন হি যদস্তি তদেব নাস্তীতিপ্রত্যয়গোচরঃ স্যাৎ।" অর্থাৎ যাহা 'আছে' এই জ্ঞানের বিষয় হয়, তাহা 'নাই' এই জ্ঞানের বিষয় হয় না। মূলের এই এই কথাটি সোজাসুজি অসঙ্গত হইতেছে। কারণ মূলকার বলিতেছেন—যাহা আছে জ্ঞানের বিষয় হয় তাহা নাই জ্ঞানের বিষয় হয় না। কিন্তু বর্তমানে ভূতলে ঘট আছে জ্ঞানের বিষয় হইলেও অতীতে বা ভবিষ্যতে নাই এই জ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে বা বর্তমানে ঘট ভূতলে আছে জ্ঞানের বিষয় হইলেও অন্যত্র নাই জ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে। সুতরাং মূলের উক্ত বাক্যের অর্থ এইরূপ বুঝিতে হইবে—যাহা যেই সম্বন্ধে যদ্দেশাবচ্ছেদে যৎকালা-বচ্ছেদে যেইরূপে আছে—জ্ঞানের বিষয় হয়, তাহা সেই সম্বন্ধে তদ্দেশাবচ্ছেদে তৎকালাবচ্ছেদে সেইরূপে নাই—জ্ঞানের বিষয় হয় না। আছে জ্ঞানের বিষয়ত্ব এবং নাই জ্ঞানের বিষয়ত্ব ইহা পরস্পর বিরুদ্ধ। এইরূপ উভয়পদবাচ্যত্ব ও পরস্পর বিরুদ্ধ বলিয়া বুঝিতে হইবে। এখন বৌদ্ধ ষষ্ঠপক্ষের আশঙ্কা করিতেছেন—"প্রকারান্তরমাশ্রিত্য স্যাদেবেতি চেৎ।" অর্থাৎ অন্য প্রকার অবলম্বন করিয়া ভাবাভাবসাধারণ্য বলিব। সেই অন্য প্রকারটি কি? যদি বৌদ্ধ বলেন আশ্রয়ের নাশ ও অনাশপ্রযুক্ত অস্তিনাস্তিজ্ঞানবিষয়ত্ব। গোত্বের আশ্রয় নষ্ট হইলে নাই এই জ্ঞানের বিষয় হয়, আর আশ্রয় অবিনষ্ট থাকিলে আছে বলিয়া জ্ঞানের বিষয় হয়—এইভাবে অস্তিনাস্তিসামানাধিকরণ্যকে ভাবাভাবসাধারণ্য বলিব। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"এবং তর্হি······প্রতিবন্ধঃ সিধ্যেৎ।" অর্থাৎ এইভাবে গোত্ব প্রভৃতিকে ভাবাভাবসাধারণ্য বলিলে, ঐ গোত্ব প্রভৃতি ভাবপদার্থ হইলেও আশ্রয়ের

নাশে নাই বলিয়া এবং আশ্রয়সত্ত্বে আছে বলিয়া জ্ঞানের বিষয় হইতে পারে। তাহাতে গোত্বাদির [বিধিব্যবস্থা] ভাবত্ব সিদ্ধিতে কি বিরোধ—কি প্রতিবন্ধক আছে, যাহার জন্য তোমরা [বৌদ্ধেরা] গোত্বাদিকে ব্যাবৃত্তিস্বরূপ স্বীকার করিয়া পূর্বোক্ত ব্যাপ্তি স্বীকার করিতেছ। তোমাদের সেই ব্যাপ্তি অর্থাৎ ভাবাভাবসাধারণত্ব হেতুতে অতদ্‌ব্যাবৃত্তিস্বরূপতা-সাধ্যের ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইতে পারে না। যেহেতু গোত্বাদির ভাবত্বের জ্ঞান হইতে পারে। ইহার উপর বৌদ্ধ একটি আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"তস্য বিধিরূপতায়াং……উপনেয়মিতি চেৎ।" অর্থাৎ তোমরা নৈয়ায়িকেরা গোত্বাদিকে বিধিস্বরূপ [ভাবস্বরূপ] স্বীকার করিতেছ। এখন গোত্বাদি যদি বিধিস্বরূপ হয়, তাহা হইলে "গৌঃ বা গোত্বম্" বলিলেই "অস্তি" অর্থাৎ আছে ইহা বুঝা যাইবে, কারণ 'অস্তি' শব্দটি বিধিত্বের বোধক; অথচ গোত্বাদিই যখন বিধিস্বরূপ—ইহা তোমরা বলিতেছ তখন কেবল গৌঃ (গরু) বলিলেই যথেষ্ট, অস্তি পদের দ্বারা অধিক কি বিধেয় বুঝাইবার আছে। বরং অস্তিপদ প্রয়োগ করিলে পুনরুক্তি দোষ হইবে। [আছে, আছে এইরূপ পুনরুক্তি হইবে] আর তা ছাড়া "গৌর্নাস্তি" বলিলে বিরোধ দোষ হইবে। কারণ গৌঃ—মানে অস্তি, যাহা অস্তি বা অস্তিত্বস্বরূপ তাহা আবার নাস্তিত্বস্বরূপ হইতে পারে না। সুতরাং পুনরুক্তি ও বিরোধ দোষ হয়। কারণ লোকে বা তোমরাও "গৌরস্তি, গৌর্নাস্তি" এইরূপ প্রয়োগ করিয়া থাক। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"নিষেধরূপত্বেঽপি……অপনেয়মিতি সমানম্" অর্থাৎ—নৈয়ায়িক বলিতেছেন দেখ তোমরা [বৌদ্ধেরা] গোত্বাদিকে, অতদ্‌ব্যাবৃত্তি বা নিষেধ [অভাব] স্বরূপ স্বীকার কর। তাহা হইলে তোমাদের মতে গোত্বাদি নিষেধস্বরূপ বা নাস্তিস্বরূপ। গোত্বকে বুঝাইবার জন্য গো-শব্দের ব্যবহার করা হয়। তাহা হইলে "গৌঃ" এইরূপ বলিলেই তোমাদের মতে 'নাস্তি' ইহা বুঝাইয়া যাইবে, 'নাস্তি' শব্দের প্রয়োগ করিয়া আর অধিক কি নিষেধ তোমাদের মতে হইতে পারে। লোকে নাস্তি শব্দের দ্বারা নিষেধ বুঝায়। অথচ তোমাদের মতে যখন গোত্বাদিই নাস্তিস্বরূপ তখন 'নাস্তি'শব্দের দ্বারা কিছু নিষেধ বুঝান তোমাদের মতে সম্ভব হইবে না। বরং "গৌঃ" বলিয়া "নাস্তি" বলিলে পুনরুক্তিদোষ হইয়া যাইবে। তাছাড়া "গৌঃ" বলিয়া "অস্তি" শব্দপ্রয়োগ করিলে তোমাদের মতে বিরোধ হইয়া যাইবে। যাহা নাস্তিস্বরূপ তাহাকে অস্তি বলা যায় না। অতএব তোমরা [বৌদ্ধেরা] আমাদের উপর যে দোষ দিয়াছ, তোমাদের মতেও সমানভাবে সেই দোষ আছে। নৈয়ায়িকের এই কথায় বৌদ্ধ আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"অতএব……ইতি চেৎ।" অর্থাৎ গোত্বাদিকে বিধিমাত্র স্বরূপ বলিলে পূর্বোক্ত রীতিতে পুনরুক্তি এবং বিরোধদোষ হয়, আর নিষেধমাত্রস্বরূপ বলিলেও সেই দোষ আছে বলিয়া বিধিনিষেধ সাধারণ বলিব। ভাবাভাবসাধারণ্যই গোত্বাদিতে সিদ্ধ হইবে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তথাপি কিং……উভয়পরিহারো বা।" অর্থাৎ গোত্বাদিতে তোমরা ভাবাভাবসাধারণ্য বলিতেছ—সেই ভাবাভাবসাধারণ্য কি ভাবাভাবস্বরূপতা অথবা [উভয় পরিহার] ভাবাভাব এই

উভয়ের অভাব—ভাবও নয় অভাবও নয়। এই দুইটির কোনটি বলা যায় না। কারণ প্রথমপক্ষে বিরোধ, যাহা ভাবস্বরূপ হয় তাহা অভাবস্বরূপ হয় না—ভাবাভাবস্বরূপতা পরস্পর বিরুদ্ধ। দ্বিতীয়পক্ষেও বিরোধ আছে, কারণ, ভাবত্ব না থাকিলে অভাবত্ব থাকিবে, ভাবত্ব না থাকিলে অভাবত্বও থাকিবে না—ইহা বিরুদ্ধ। তাছাড়া এই দ্বিতীয় পক্ষে অনুপপত্তি দোষ আছে। পরস্পর বিরোধ হইলে কোন তৃতীয় প্রকার উপপন্ন হয় না। ভাবও নয় অভাবও নয়, বলিলে অন্য কিছু ভাবাভাব হইতে তৃতীয় প্রকার উপপন্ন হয় না। ভাব না হইলে অভাব হইবে, অভাব না হইলে ভাব হইবে। এ ছাড়া অন্য কিছু সিদ্ধ হইতে পারে না। অতএব বৌদ্ধের ঐরূপ উক্তি পরস্পর বিরুদ্ধ বলিয়া অগ্রাহ্য। ব্যক্তিঃ=এক একটি পদার্থ। প্রতিবন্ধঃ=ব্যাপ্তি। উপনেয়ম্=বিধেয়। অপনেয়ম্=নিষেধ্য। উভয়পরিহারঃ=ভাবাভাবস্বরূপতার অভাব ॥১২৬॥

তস্মাদস্তিনাস্তিভ্যামুপাধ্যন্তরোপসম্প্রাপ্তিঃ, প্রাপ্তোপাধিনিয়মো বেতি সার্থকত্বং তয়োঃ। তদেতদ্বিধাবপি তুল্যম্। শান্তাশেষবিশেষত্বাদলীকপক্ষে ক্বোপাধ্যন্তরবিধিস্তন্নিয়মো বেতি বিশেষদোষঃ। ততো গোশব্দো গোত্ববিশিষ্টব্যক্তিমাত্রাভিধায়ী পর্যবসিতঃ, তাস্তু বিপ্রকীর্ণদেশকালতয়া নার্থক্রিয়ার্থিপ্রার্থনামনুভবিতুমীশত ইতি প্রতিপত্তা বিশেষাকাঙ্ক্ষঃ। সা চ তস্যাকাঙ্ক্ষা অস্তি গোষ্ঠে কালাক্ষী ধেনুর্ঘটোধ্নী, মহাঘণ্টা নন্দিনীত্যাদিভির্নিয়ামকৈর্বিধায়কৈর্বা নিবার্যত ইতি বিধৌ ন কশ্চিদ্দোষঃ। গোত্ববিশিষ্টসদসদ্ব্যক্তিমাত্রপ্রতীতেস্তদেবাস্ত্যাদিপদপ্রয়োগবৈফল্যমিতি চেৎ, তাবন্মাত্রপ্রতিপত্ত্যর্থমেবমেতৎ। অধিকপ্রতিপত্ত্যর্থন্তু তদুপযোগঃ, তস্য প্রাগপ্রতীতেরিত্যুক্তম্ ॥১২৭॥

অনুবাদ :—সুতরাং অস্তি ও নাস্তি শব্দের দ্বারা [দেশকালাদিসত্তাসত্ত্ব] অন্য উপাধির প্রাপ্তি বা প্রাপ্ত উপাধির নিয়মন [বুঝান হইয়া থাকে]। এই হেতু সেই অস্তি নাস্তি শব্দের সার্থকতা আছে। [অস্তি নাস্তি শব্দের দ্বারা এই উপাধ্যন্তরের প্রাপ্তি এবং প্রাপ্ত উপাধির নিয়মন] ইহা বিধিতে ও তুল্যভাবে আছে। কোন বিশেষ না থাকায় অলীক পক্ষে অন্য উপাধির প্রাপ্তি বা উপাধির নিয়মন কোথায়—এই বিশেষ দোষ আছে। অতএব গোশব্দ গোত্ববিশিষ্টব্যক্তিমাত্রের অভিধায়ক ইহা পর্যবসিত হইল। সেই ব্যক্তিগুলি বিভিন্নদেশে, বিভিন্ন কালে

ছড়াইয়া আছে বলিয়া গবাদিকার্যার্থীর গ্রহণেচ্ছাকে প্রাপ্ত হইতে সমর্থ হয় না অর্থাৎ গ্রহণেচ্ছা জন্মায় না,—এইজন্য বোদ্ধা বিশেষ আকাঙ্ক্ষাযুক্ত হয়। গোয়ালে [গোষ্ঠ] ঘটের মত স্তনবিশিষ্ট কালাক্ষী নামক ধেনু আছে, মহাঘণ্টা নন্দিনী ধেনু আছে—ইত্যাদির বিধায়ক বা নিয়ামক শব্দের দ্বারা তাহার [বোদ্ধার] সেই আকাঙ্ক্ষা নিবৃত্ত হয়,—এইহেতু বিধিপক্ষে [ভাবপক্ষে] কোন দোষ নাই। [পূর্বপক্ষ] গোত্বাদিবিশিষ্ট সদ্‌ব্যক্তি বা অসদ্‌ব্যক্তি মাত্রের [গোশব্দ হইতে] জ্ঞান হয় বলিয়া—সেই অস্তি প্রভৃতি পদের প্রয়োগ ব্যর্থ। [উত্তর] সেই গোত্বাদিবিশিষ্টব্যক্তিমাত্রের জ্ঞানের জন্য যদি অস্তি প্রভৃতি শব্দের প্রয়োগ হয় তাহা হইলে—ইহা এইরূপ [প্রয়োগ ব্যর্থ]। কিন্তু অধিক-অর্থের জ্ঞানের জন্য তাহার [অস্ত্যাদিশব্দপ্রয়োগের] উপযোগিতা আছে, পূর্বে [অস্তিপ্রভৃতি শব্দের প্রয়োগের পূর্বে] সেই অধিক অর্থের জ্ঞান হয় না।—ইহা বলা হইয়াছে ॥১২৭॥

তাৎপর্য :—বৌদ্ধমতেও গোত্ব প্রভৃতিকে নিষেধ বা অন্যনিবৃত্তিস্বরূপ বলিলে নাস্তি শব্দের প্রয়োগে পুনরুক্তি এবং অস্তিশব্দের প্রয়োগে বিরোধ দোষ হয়—এই কথা নৈয়ায়িক বৌদ্ধকে বলিয়াছেন। নৈয়ায়িকমতেও গোত্বাদির বিধিস্বরূপতাতে অস্তিশব্দের পুনরুক্তি এবং বিরোধ দোষ আছে। এখন এই দোষ বারণ করিবার জন্য বৌদ্ধ যদি কোন নির্দোষ উপায়ের কথা বলেন তাহা হইলে নৈয়ায়িকও সেই উপায়ের দ্বারা নিজপক্ষের দোষ বারণ করিবেন—এই কথা—"তস্মাদস্তি নাস্তি……… বিধাবপি তুল্যম্"—গ্রন্থে বলিতেছেন। পূর্বে বৌদ্ধ যে রীতিতে নিজের দোষ বারণ করিতে চেষ্টা করিয়াছিলেন, সেই রীতিতে দোষ বারণ করা হইবে না। কিন্তু অস্তি বা নাস্তি শব্দের দ্বারা অন্যকোন উপাধির সম্প্রাপ্তি বা প্রাপ্ত উপাধির নিয়ম বুঝাইয়া থাকে—বলিয়া উক্ত শব্দদ্বয়ের সার্থকতা বলিতে হইবে। অভিপ্রায় এই যে—গোত্ব-প্রভৃতিকে বিধিস্বরূপ বলিলে অস্তিশব্দের প্রয়োগে পুনরুক্তি এবং নিষেধস্বরূপ বলিলে নাস্তি শব্দের প্রয়োগে পুনরুক্তি, আর উভয়পক্ষে যে ব্যাঘাত দোষ—বলা হইয়াছে—সেই দোষ হয় না। কারণ অস্তি শব্দের দ্বারা কেবল বিধি বা ভাব মাত্র বুঝান হয় না, কিন্তু অন্য উপাধি অর্থাৎ দেশবিশেষে কালবিশেষে যে সত্তা তাহার উপসম্প্রাপ্তি—দেশকালে যে সত্তা অজ্ঞাত ছিল তাহাকে জানান বা সামান্যভাবে দেশ ও কালে বস্তুর সত্তা জ্ঞাত থাকিলে তাহাকে নিয়মিত করা অর্থাৎ বিশেষদেশে বিশেষকালে তাহার সত্তা বুঝান। আর নাস্তি শব্দের দ্বারাও কেবল নিষেধ বুঝায় না—কিন্তু বিশেষদেশও বিশেষকালে বস্তুর অসত্তা [উপাধি] যাহা অজ্ঞাত ছিল তাহাকে জানা বা সামান্যভাবে দেশকালাদিতে বস্তুর অসত্তা জ্ঞাত থাকিলে—তাহাকে বিশেষদেশ বা বিশেষকালে [নিয়মিত করা] বুঝান

হইয়া থাকে। যেমন গোশব্দের দ্বারা বিধিরূপ গোত্ববিশিষ্ট অর্থের জ্ঞান হইলেও অস্তিশব্দের দ্বারা তাহা হইতে অতিরিক্ত বর্তমানতার জ্ঞান হইয়া থাকে। ভাবত্ব আর বর্তমানত্ব এক বলিয়া গোপদের দ্বারা যখন ভাবত্ব বুঝাইয়া গেল তখন আস্তপদের দ্বারা তাহা বুঝাইলে পুনরুক্তি হয়—এইরূপ আশঙ্কা হইতে পারে না। কারণ ভাবত্ব আর বর্তমানত্ব এক নয়, অতীত বা ভবিষ্যৎভাবেও ভাবত্ব থাকে। কিন্তু বর্তমানত্ব থাকে না। এইরূপ গোত্ব নিত্য বলিয়া তাহার অস্তিতা জ্ঞাত থাকিলেও গোয়ালে কালাক্ষী গাভী আছে ইত্যাদিরূপে বিশেষদেশ বিশেষকালে তাহার সম্বন্ধ, অন্যদেশ অন্যকালে তাহার নিবৃত্তি বুঝানোরূপ নিয়মন করা হইয়া থাকে।

এইভাবে গোপদের দ্বারা গোত্ববিশিষ্টের জ্ঞান থাকিলেও নাস্তি শব্দের দ্বারা [এখানে এখন নন্দিনী গাভী নাই] বিশেষদেশ ও বিশেষ কালাদিতে তাহার অসত্তা বুঝানো হয় বা সামান্যভাবে দেশকালে গরু আছে ইহা জানা থাকিলেও এইদেশে এইকালে গরু নাই-ইত্যাদিরূপে নিয়মিত করা হইয়া থাকে। সুতরাং অস্তিপদ বা নাস্তিপদ ব্যর্থ হইতে পারে না। এইভাবে অস্তি নাস্তি পদের সার্থকতা—বলিতে হইবে। এইরূপে সার্থকতা যেমন বৌদ্ধমতে আপাতত গোত্বাদির নিষেধস্বরূপতাতে উপপন্ন হয়, সেইরূপ ন্যায়মতে ও বিধিস্বরূপতাতেও সার্থকতা রক্ষিত হয়। ফলত এইভাবে উভয়মতে পূর্বোক্ত দোষের সমাধান হয়। বাস্তবিক পক্ষে নৈয়ায়িক বলিতেছেন বিধিপক্ষে উক্তদোষের সমাধান হইলেও নিষেধপক্ষে তাহার সমাধান হয় না—নৈয়ায়িকমতে অস্তি নাস্তি শব্দের সার্থকতা রক্ষিত হইলেও বৌদ্ধমতে তাহা রক্ষিত হয় না। কেন হয় না? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন "শান্তাশেষবিশেষত্বাদলীকপক্ষে ক্বোপাধ্যন্তরবিধিস্তন্নিয়মো বেতি বিশেষদোষঃ।" অর্থাৎ বৌদ্ধ গোত্বাদিকে •অতদ্ব্যাবৃত্তিস্বরূপ বলেন, সেই অতদ্ব্যাবৃত্তিটি অভাবাত্মক, আর বৌদ্ধমতে অভাব পদার্থ অলীক। অথচ অলীকে কোন বিশেষ ধর্ম নাই [কোন ধর্মই নাই]। কোন ধর্ম না থাকায় অস্তি নাস্তি পদের দ্বারা অলীকে কোন উপাধ্যন্তরের প্রাপ্তি বা উপাধির নিয়মন সম্ভব হইতে পারে না। অতএব অলীকপক্ষে অস্তি নাস্তি পদের দ্বারা ব্যর্থতারূপ বিশেষ দোষ আছে। সুতরাং নৈয়ায়িক দেখাইলেন গোত্বাদিকে বিধিস্বরূপ বলিলে দোষ হয় না, অলীক বা নিষেধ স্বরূপ বলিলে দোষ হয় বলিয়া গোপদটি গোত্ববিশিষ্ট [গো] ব্যক্তিমাত্রের অভিধায়ক হয়—অতদ্ব্যাবৃত্তি প্রভৃতির অভিধায়ক হয় না—উহাই পর্যাবসানে দাঁড়াইল। আর এই বিবিপক্ষে কোন দোষ নাই ইহা দেখাইবার জন্য নৈয়ায়িক আরও বলিতেছেন "তাস্ত বিপ্রকীর্ণদেশকালতয়া ………ন কশ্চিদ্দোষঃ।" অর্থাৎ গোব্যক্তিসকল বিভিন্নদেশে বিভিন্নকালে বিদ্যমান আছে, এইজন্য "গরু আন বা গরু বাঁধ" বলিলে সামান্যভাবে গোত্ববিশিষ্টব্যক্তির জ্ঞান থাকিলেও যদি বিশেষ জ্ঞান [অমুকগরু-ইত্যাদিরূপে বিশেষ] না হয় তাহা হইলে লোকের গরু গ্রহণ করা প্রভৃতির প্রবৃত্তিই হয় না। এইহেতু গোপদ হইতে যাহার গোত্ববিশিষ্টের

জ্ঞান আছে, তাহাকে 'গরু আন' ইত্যাদি বলিলে তাহার বিশেষ আকাঙ্ক্ষা হয়—কোন্ গরুকে আনিব, কোন্ গরুকে বাঁধিব। সেই বিশেষ আকাঙ্ক্ষার নিবৃত্তি, গোয়ালে কালাক্ষী গাভী আছে [তাহাকে আন] বাইরে নন্দিনী গাভী আছে [তাহাকে বাঁধ] ইত্যাদি বিধায়ক শব্দ বা নিয়ামক শব্দের দ্বারা নিষ্পন্ন হয়। অজ্ঞাত বিশেষকে যে শব্দের দ্বারা বুঝানো হয় সেই শব্দকে বিধায়ক বলে। আর সামান্য ভাবে জ্ঞাত শব্দার্থকে বিশেষদেশকালাদিসম্বন্ধরূপে যে শব্দের দ্বারা বুঝানো হয় সেই শব্দকে নিয়ামক বলে। যেমন—"এখন গরুগুলিকে ছাড়িয়া দাও"-এই শব্দকে বিধায়ক বলা যায়। "কালাক্ষীকেও ছাড়িয়া দাও বা বাঁধিয়া রাখ" এই শব্দকে নিয়ামক শব্দ বলা যায়। নৈয়ায়িকের এই বক্তব্যের উপরে বৌদ্ধ আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন "গোত্ববিশিষ্টসদসদ্‌ব্যক্তি-............ইতি চেৎ।" অর্থাৎ গোত্ববিশিষ্ট গোব্যক্তিমাত্র যদি গোপদের অর্থ হয়, তাহা হইলে গোপদের দ্বারা বিদ্যমান গরুরও বোধ হয় এবং অবিদ্যমান গরুরও বোধ হয় —ইহা তোমরা নৈয়ায়িকেরা স্বীকার করিতেছ। এখন গোত্ববিশিষ্ট গোব্যক্তির অস্তিত্ব [বিদ্যমানতা] বা নাস্তিত্ব [অবিদ্যমানতা] প্রভৃতি ধর্ম। ধর্ম এবং ধর্মী অভিন্ন। সুতরাং গোব্যক্তি হইতে অস্তিত্ব নাস্তিত্ব ধর্ম যখন অভিন্ন তখন গোপদের দ্বারা গোত্ববিশিষ্ট-ধর্মীর জ্ঞান হইলেই তাহার অস্তিত্ব নাস্তিত্ব ধর্মেরও জ্ঞান হইয়া যায়। তাহা হইলে গোপদপ্রয়োগের দ্বারাই উদ্দেশ্য সিদ্ধ হওয়ায় অস্তি বা নাস্তি পদের প্রয়োগ ব্যর্থ হইয়া গেল। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তাবন্মাত্রপ্রতিপত্ত্যর্থম্.........ইত্যুক্তম্" অর্থাৎ ধর্ম ও ধর্মীর যদি অভেদ হইত তাহা হইলে সেই ধর্মমাত্রের জ্ঞান ধর্মীর জ্ঞান হইতে সিদ্ধ হইয়া যাওয়ায় অস্তি নাস্তি পদের প্রয়োগ ব্যর্থ হইত। কিন্তু তাহা নয়—ধর্ম ও ধর্মী ভিন্ন। কাজেই গোপদ গোত্ববিশিষ্ট ধর্মীকে বুঝাইলেও অস্তিত্ব প্রভৃতি ধর্মকে বুঝাইতে পারে না। সেই অতিরিক্ত ধর্ম বুঝাইবার জন্য অস্তি নাস্তি পদপ্রয়োগের সার্থকতা আছে। অস্তি, নাস্তি প্রভৃতি পদপ্রয়োগ করিবার পূর্বে এই অস্তিত্ব নাস্তিত্ব প্রভৃতি বিশেষধর্মের জ্ঞান হয় না, তাহার জন্য অস্তি নাস্তি ইত্যাদি পদপ্রয়োগ সফল। উপাধ্যন্তরোপসম্প্রাপ্তিঃ=বিশেষদেশকালাদিসত্ত্বাসত্ত্বরূপ ধর্মান্তরের জ্ঞাপন। প্রাপ্তোপাধি-নিয়মঃ—জ্ঞাতসামান্যধর্মের বিশেষে নিয়ন্ত্রণ। শাস্ত্রাশেষবিশেষত্বাৎ=সমস্ত বিশেষের [ধর্ম] নিবৃত্তি হইয়াছে বলিয়া। বিপ্রকীর্ণদেশকালতয়া=যাহার দেশ কাল ছড়াইয়া আছে অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন দেশকাল আছে বলিয়া। অর্থক্রিয়ার্থিপ্রার্থনাম্= কার্যার্থীর গ্রহণেচ্ছাকে। অনুভবিতুম্=প্রাপ্ত হইতে। ঈশতে=সমর্থ হয়। প্রতিপত্তা=শব্দ শুনিয়া তদর্থজ্ঞানবান্। বিশেষাকাঙ্ক্ষঃ=বিশেষ আকাঙ্ক্ষা আছে যাহার সে। কালাক্ষী=গাভীর নাম। মহাঘণ্টা=ইহাও গরুর নাম। নিয়ামকৈঃ= জ্ঞাত বিষয়ে বিশেষ নিয়ন্ত্রণকারী [শব্দসমূহের] দ্বারা। বিধায়কৈঃ=অজ্ঞাতবিষয়ের জ্ঞাপকসমূহ দ্বারা ॥১২৭॥

যস্তু নিপুণম্মন্যো বিকল্পমেব পক্ষয়তি স্ম, যজ্‌জ্ঞানং যদ্ভাবাভাবসাধারণপ্রতিভাসং ন তেন তস্য বিষয়িত্বম্। যথা গোজ্ঞানস্যাশ্বেনেত্যাদি। তদ্ যদি গোবিকল্পস্যাশ্বাবিষয়ত্বমেব তদ্ভাবাভাবসাধারণ্যং গবি অপি বাহ্যে তথা, ততঃ সাধ্যাবিশিষ্টত্বম্ ॥১২৮॥

অনুবাদ:—আর যে নিপুণাভিমানী [জ্ঞানশ্রী] যাদৃশ জ্ঞান [সবিকল্পক জ্ঞান], যে বিষয়ের সত্তা বা অসত্তা এই উভয় সাধারণে প্রকাশমান, তাহার দ্বারা তাদৃশজ্ঞান বিষয়ী হয় না, যেমন অশ্বের দ্বারা গোজ্ঞান [বিষয়ী হয় না] ইত্যাদিরূপে বিকল্পকে [সবিকল্পজ্ঞানকে] পক্ষ করিয়াছেন, সেই গোবিকল্পের তদ্ভাবাভাবসাধারণ্য [অশ্বভাবাভাবসাধারণ্য] যদি অশ্বাবিষয়ত্ব হয়, তাহা হইলে জ্ঞানাকার হইতে ভিন্ন বাহ্য গো বিষয়েও গোবিকল্পজ্ঞান সেইরূপ [গোভাবাভাবসাধারণ্য], সুতরাং সাধ্যের সহিত হেতুর অবিশেষ হইয়া যায় ॥১২৮॥

তাৎপর্য:—জ্ঞানশ্রী—[খ্যাতনামা বৌদ্ধ], ভাবরূপ গোত্বকে পক্ষ করিয়া অন্যব্যাবৃত্তি সাধন করিলে বাধ দোষ হয়, এবং ভাবাতিরিক্ত গোত্বের জ্ঞান হয় না বলিয়া তাহাকে পক্ষ করিলে আশ্রয়াসিদ্ধিদোষ হয় বলিয়া এই উভয় দোষ যাহাতে না হয় সেইজন্য বিকল্পকে [সবিকল্প জ্ঞানকে] পক্ষ করিয়াছেন। বিকল্প জ্ঞানকে পক্ষ করিয়া, সেই বিকল্প জ্ঞানে সদ্‌বিষয় নাই......ইহাই প্রতিপাদন করিয়াছেন। গ্রন্থকার সেই জ্ঞানশ্রীর যুক্তি খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"যস্তু নিপুণম্মন্যো..............সাধ্যাবিশিষ্টত্বম্।" গ্রন্থকার জ্ঞানশ্রীকে নিপুণম্মন্য বলিয়াছেন, এইজন্য যে, জ্ঞানশ্রী—বিকল্পজ্ঞানকে পক্ষ করিয়াও বাধ দোষ পরিহার করিতে পারেন নাই। "আত্মানং নিপুণং মন্যতে" যিনি নিজেকে নিপুণ মনে করেন তাহাকে নিপুণম্মন্য বলে। বস্তুত নিপুণ না হইয়া কেহ নিজেকে নিপুণ মনে করিতে পারে না। গ্রন্থকার জ্ঞানশ্রীর সম্বন্ধে নিপুণম্মন্য বলায়, তিনি যে নিপুণ নন্ ইহা সূচিত করিয়াছেন। কেন তিনি নিপুণ নন্—তাহ, পরে ব্যক্ত হইবে। জ্ঞানশ্রী বলিয়াছেন—যে জ্ঞানটি যাহার ভাবে ও অভাবে সাধারণ অর্থাৎ যে বিষয়টি থাকিলে বা না থাকিলেও যে জ্ঞান হয়, সেই জ্ঞানটি তদ্‌বিষয়ক নয়। দৃষ্টান্ত হিসাবে বলিয়াছেন—যেমন গোজ্ঞান অশ্বাবিষয়ক। অশ্ব থাকিলে কখনও অশ্বের নিকটে গরু থাকায় গরুর সবিকল্পক জ্ঞান হয় বা অশ্বকে ভ্রমবশতঃ গরু মনে করিয়া গোজ্ঞান হয়, আবার অশ্ব না থাকিলেও গোজ্ঞান হয়, অথচ গোজ্ঞানটি অশ্বাবিষয়ক। গোজ্ঞানে অশ্বভাবাভাবসাধারণ্যরূপ হেতুও আছে, আর সাধ্য অশ্বাবিষয়কত্বও আছে। এই দৃষ্টান্ত অনুসারে, গোবিকল্পজ্ঞানরূপ পক্ষে গোভাবাভাবসাধারণ্য থাকায় [গরু থাকিলেও গরুর বিকল্পজ্ঞান হয় আবার গরু না থাকিলেও গরুর বিকল্প-

জ্ঞান হয় বলিয়া—গোজ্ঞানে গোভাবাভাবসাধারণ্য আছে] সাধ্য গো অবিষয়কত্ব সিদ্ধ হইবে। ইহাই জ্ঞানশ্রীর অভিপ্রায়। জ্ঞানশ্রীর প্রকৃত অভিপ্রায় হইতেছে, এই যে বিকল্পজ্ঞান অলীকবিষয়ক বা বিষয়শূন্য ইহা প্রতিপাদন করিলে জ্ঞানমাত্রই সিদ্ধ হইবে। জ্ঞানাতিরিক্ত বাহ্যবস্তু খণ্ডিত হইয়া যাইবে। যাহা হউক, জ্ঞানশ্রীর উক্তিদ্বারা অনুমানের আকার হইবে—"অয়ং গৌঃ ইত্যাকারকং বিকল্পজ্ঞানম্ ন গোবিষয়কং, তদ্ভাবাভাব-সাধারণত্বাৎ, যথা অশ্ববিকল্পজ্ঞানম্।" অর্থাৎ গোবিকল্পজ্ঞানটি [পক্ষ] গোবিষয়ক নহে [গোবিষয়কত্বাভাবসাধ্য] যেহেতু গরুর ভাবে ও অভাবে সাধারণ [গোভাবাভাবসাধারণ্য হেতু]—গরু থাকিলে বা না থাকিলেও গোবিকল্প জ্ঞান হয়। যেমন অশ্ববিকল্পজ্ঞানটি গোবিষয়ক নয়। গরু থাকিলে বা না থাকিলেও অশ্বজ্ঞান হয়। যদিও মূলে—"যথা গোজ্ঞানস্য অশ্বেন ইত্যাদি" বলা হইয়াছে, তাহাতে সোজাসুজি-অর্থ হয় গোজ্ঞান যেমন অশ্ববিষয়ক নয়। তথাপি মূলে—"যজ্জ্ঞানম্ যদ্ভাবাভাবসাধারণপ্রতিভাসং" ইত্যাদি রূপে সামান্য মুখে ব্যাপ্তি দেখান হইয়াছে বলিয়া গোজ্ঞানকে দৃষ্টান্ত করা হইয়াছে। তাহার দ্বারা গোজ্ঞান অশ্বাবিষয়ক, অশ্বজ্ঞান গো অবিষয়ক ইহা সূচিত হইয়া গিয়াছে। অতএব গো-বিকল্পজ্ঞানকে পক্ষ করিলে—অশ্ববিকল্পজ্ঞানকে দৃষ্টান্ত বলিয়া বুঝিতে হইবে। এইভাবে সমস্ত বিকল্প জ্ঞান তত্তদবিষয়ক ইহা সিদ্ধ হইলে—নৈয়ায়িকের গোত্বপ্রভৃতির বিধিত্ব খণ্ডিত হইয়া যাইবে। গোজ্ঞানে যদি গোপদার্থ বিষয় না হয় তাহা হইলে গোত্বরূপ-ভাবও নিশ্চয় হইতে পারে না। দীধিতিকার জ্ঞানশ্রীকে নিপুণম্মন্য অথচ নিপুণ নয় বলিয়াছেন। তাহার কারণ গোবিকল্পজ্ঞানরূপ পক্ষটিতে বিশেষণ বা পক্ষতাবচ্ছেদক কে? অনুপাখ্য বা অলীক গো, বিষয় হিসাবে পক্ষতাবচ্ছেদক বা স্বলক্ষণ গো পক্ষতাবচ্ছেদক। অলীক গোকে বিকল্পজ্ঞানের বিষয়রূপে পক্ষতাবচ্ছেদক বলিলে, নৈয়ায়িকমতে—অসৎ বা অলীকের জ্ঞান স্বীকার করা হয় না বলিয়া আশ্রয়াসিদ্ধিদোষ হইয়া যায়। আর স্বলক্ষণ গোকে গোবিকল্পজ্ঞানের বিষয়রূপে পক্ষতাবচ্ছেদক স্বীকার করিলে, বৌদ্ধমতে তাহা সিদ্ধ হয় না, কারণ বৌদ্ধ স্বলক্ষণকে বিকল্পজ্ঞানের—বিষয় স্বীকার করেন না, আর যদি স্বলক্ষণকে বিকল্পজ্ঞানের বিষয় স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে, বিকল্পজ্ঞানটি গোবিষয়ক হইয়া যাওয়ায় গোবিষয়কত্বাভাবরূপ সাধ্যের অভাববান্ হওয়ায় বাধ দোষ হইয়া যায়। অতএব জ্ঞানশ্রী সিদ্ধসাধন, আশ্রয়াসিদ্ধি বা বাধ দোষ পরিহার করিবার জন্য যে বিকল্পজ্ঞানকে পক্ষ করিয়াছেন, তাহাতেও আশ্রয়াসিদ্ধি বা বাধদোষ থাকিয়া যায় বলিয়া তিনি নিপুণ নন। তবে নিপুণম্মন্য এইজন্য—ব্যাবৃত্তি বা অভাবরূপ গোত্বকে পক্ষ করিলে, ব্যাবৃত্তিরূপ গোত্বে ব্যাবৃত্তিস্বরূপতা সাধ্যের সাধনে সিদ্ধসাধন দোষ হইয়া যায়। আর বিধিরূপ গোত্বকে পক্ষ করিলে—সেই বিধিরূপ গোত্ব বৌদ্ধমতে নাই বলিয়া আশ্রয়াসিদ্ধি দোষ হয়। আর বিধিরূপ গোত্ব স্বীকার করিলে, সেই বিধিরূপ গোত্বে ব্যাবৃত্তিস্বরূপতার অনুমানে বাধ দোষ হইয়া যায়। এইজন্য তিনি বিকল্পজ্ঞানকে পক্ষ

করিয়াছেন। এখন গ্রন্থকার জ্ঞানশ্রীর উক্ত অনুমান খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন —"তদ্‌যদি গোবিকল্পস্য অশ্বাবিষয়ত্বমেব.........সাধ্যাবিশিষ্টত্বম্।" অর্থাৎ জ্ঞানশ্রী যে গোবিকল্পজ্ঞানরূপ পক্ষে তদ্‌ভাবাভাবসাধারণ্যকে হেতু বলিয়াছেন; সেই তদ্‌ভাবাভাব-সাধারণ্যটি কি? গোজ্ঞানে অশ্বভাবাভাবসাধারণ্যটি যদি অশ্বাবিষয়ত্বই হয়, তাহা হইলে, গোজ্ঞানে গোভাবাভাবসাধারণ্যও সেইরূপ গোঅবিষয়কত্বই হইবে। এইরূপ হইলে হেতুটি ফলত তদবিষয়ত্ব বা গোঅবিষয়ত্ব [গবাবিষয়ত্ব] এইরূপে পর্যবসিত হয়। আর সাধ্যও তদবিষয়ত্ব। সুতরাং সাধ্যের সহিত হেতুর অবিশেষ হইয়া যায়। মূলে "বাহ্যে গবি" বলার অভিপ্রায় এই যে বিজ্ঞানবাদীর মতে বাহ্যবস্তু নাই, তবে যে বাহ্য বস্তুর জ্ঞান হয় সেই বাহ্যটি জ্ঞানের আকার ছাড়া আর কিছুই নয়, জ্ঞানের আকারই বাহ্য বলিয়া মনে হয়। তাহা খণ্ডন করিবার জন্য বাহ্য বলা হইয়াছে। জ্ঞানের আকারাতিরিক্ত বাহ্য বিষয় আছে। সুতরাং বাহ্য পদের অর্থ জ্ঞানাকারাতিরিক্ত বাহ্য বস্তু ॥১২৮॥

অথ অস্ত্যাদিবিশেষাকাঙ্ক্ষা, তদা অসাধারণ্যম্। ন হ্যুদাহৃতো গোবিকল্পোঽশ্বাস্ত্যাদিবিশেষমাকাঙ্ক্ষতি। নিয়মবিধৌ তু বিরোধ এব। ন হ্যতদ্বিষয়স্য তদ্বিশেষনিয়মাকাঙ্ক্ষা নাম, গোজ্ঞানস্যাশ্ববিশেষনিয়মাকাঙ্ক্ষাপ্রসঙ্গাৎ ॥১২৯॥

অনুবাদ:—আর যদি আছে ইত্যাদি বিশেষ আকাঙ্ক্ষা [আছে ইত্যাদি বিশেষাকাঙ্ক্ষোত্থাপকত্ব হেতু হয়] তাহা হইলে [হেতুতে] অসাধারণ্য দোষ হয়। যেহেতু উদাহরণীভূত গোবিকল্প জ্ঞান অশ্বের অস্তিতাদি বিশেষাকাঙ্ক্ষার কারণ হয় না; নিয়মবিধিতে [তদ্ধর্মনিয়ামকত্ব হেতু হইলে] বিরোধ দোষ হয়ই। যেহেতু যাহা তদ্ভিন্নবিষয়ক তাহার তদ্বিশেষের নিয়তাকাঙ্ক্ষা [নিয়তাকাঙ্ক্ষা জনকত্ব] নাই। ঐরূপ হইলে গোজ্ঞানের অশ্ববিশেষে নিয়মাকাঙ্ক্ষার প্রসঙ্গ হইয়া যায় ॥১২৯॥

তাৎপর্য:—"তজ্‌জ্ঞান তদবিষয়ক তদ্‌ভাবাভাবসাধারণ্য হেতুক" বৌদ্ধের এই অনুমানে, তদ্‌ভাবাভাবসাধারণ্য হেতুর অর্থ যদি তদবিষয়ত্ব হয় তাহা হইলে হেতু ও সাধ্য এক হইয়া যায়—ইহা নৈয়ায়িক বলিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ যদি তদ্‌ভাবাভাব-সাধারণ্য হেতুর অর্থ তদ্‌বিষয়ক অস্তি নাস্তি ইত্যাদি বিশেষাকাঙ্ক্ষার উত্থাপকত্ব বলেন, তাহা হইলেও তাহা ঠিক হইবে না—ইহা দেখাইবার জন্য নৈয়ায়িক বৌদ্ধের আশঙ্কার অনুবাদ করিয়া বলিতেছেন—"অথ অস্ত্যাদিবিশেষাকাঙ্ক্ষা" অর্থাৎ যে বিকল্পজ্ঞানটি যে বিষয়ের আছে, নাই ইত্যাদি আকাঙ্ক্ষার উত্থাপক, সেই বিকল্পজ্ঞানটি তদবিষয়ক এইরূপ ব্যাপ্তি স্বীকার করিব। এইরূপ ব্যাপ্তি স্বীকার করিয়া—গোবিকল্পজ্ঞানটি গোবিষয়ক

নহে, যেহেতু তাহা [গোবিকল্পজ্ঞান] গো বিষয়ের আছে, নাই ইত্যাদি বিশেষ আকাঙ্ক্ষার উত্থাপক। গোবিকল্পজ্ঞান অশ্ববিষয়ের অস্তি, নাস্তি ইত্যাদি বিশেষ আকাঙ্ক্ষার উত্থাপক এইরূপ অনুমানের আকার স্বীকার করিব—বৌদ্ধ যদি এইরূপ বলেন। বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই—লোকে দেখা যায় কাহারও যদি কোনস্থলে গোবিষয়ে জ্ঞান হয়, তাহা হইলে সে, এখানে ঘোড়া আছে কি নাই বা হাতী, উট আছে কি নাই, এইরূপ জিজ্ঞাসা করিয়া থাকে। গরুর জ্ঞানে অশ্বাদির অস্তিতাদির আকাঙ্ক্ষা হইয়া থাকে। মূলে—"অস্ত্যাদি" স্থলে আদি পদে 'নাস্তি' বলিয়া বুঝিতে হইবে। যাহা হউক গরুর নিশ্চয় থাকিলেও অশ্বাদির অস্তিতাদির আকাঙ্ক্ষা হয় বলিয়া গোজ্ঞানটি অশ্বাদির অস্তিতাদি বিশেষাকাঙ্ক্ষার উত্থাপক। অথচ অশ্ব প্রভৃতি যে গোজ্ঞানের বিষয় নয়, তাহা সকলে স্বীকার করেন। তাহা হইলে গোজ্ঞানটি অশ্বাবিষয়ক ইহা সিদ্ধ আছে। এখন গোজ্ঞানে অশ্ববিষয়ক অস্তিত্বাদি আকাঙ্ক্ষোৎপাদকত্ব হেতুও আছে এবং অশ্বাবিষয়কত্ব সাধ্যও আছে। এইভাবে গোবিকল্পজ্ঞানে ব্যাপ্তি [হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তি] সিদ্ধ হইল। আবার গরুর জ্ঞান হইলেও গরুটি আছে [বাঁচিয়া আছে কি নাই] কি নাই, এই আকাঙ্ক্ষা হইয়া থাকে বলিয়া গোজ্ঞানে গোবিষয়ক অস্তিত্বাদি-বিশেষাকাঙ্ক্ষোত্থাপকত্ব হেতু আছে। অতএব গোজ্ঞানে গোঅবিষয়কত্বরূপসাধ্য [পূর্বোক্ত-ব্যাপ্তিজ্ঞানবলে] সিদ্ধ হইয়া যাইবে। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তদা-অসাধারণ্যম্" অর্থাৎ অস্তিত্বাদিবিশেষাকাঙ্ক্ষোত্থাপকত্বকে যদি বৌদ্ধ তদবিষয়ত্বসাধ্যানুমানে হেতু বলেন তাহা হইলে অসাধারণত্ব দোষ হইবে বা হেতুটি অসাধারণ হেত্বাভাস হইবে। সপক্ষাবৃত্তি হেতুকে অসাধারণ বলা হয়। যেখানে সাধ্যের নিশ্চয় [অনুমিতির পূর্বে] থাকে তাহাকে সপক্ষ বলে। সেই সপক্ষে যদি হেতু না থাকে তাহা হইলে হেতুটি অসাধারণ [দুষ্ট] হয়। প্রকৃতস্থলে গোজ্ঞানটি যে, অশ্বাবিষয়ক তাহা সকলেই জানে বলিয়া অশ্বাবিষয়কত্বরূপ তদবিষয়কত্ব সাধ্য গোজ্ঞানে থাকায় তাহা সপক্ষ হইল। অথচ গোজ্ঞান হইলে যে অশ্ববিষয়ের অস্তিত্বাদির আকাঙ্ক্ষা হয় এইরূপ নিয়ম নাই, কাহারও কখনও গোজ্ঞানের পরে অশ্বের অস্তিত্বাদির আকাঙ্ক্ষা হইলেও সবসময় সকলের তা হয় না। সুতরাং গোজ্ঞানে অশ্বাদিবিষয়ের অস্তিত্বাদি আকাঙ্ক্ষার উত্থাপকত্বরূপ হেতু না থাকায় হেতুটি অসাধারণ হইল। এই কথাই মূলকার বিশেষভাবে—"ন হ্যুদাহৃতো গোবিকল্প ;............আকাঙ্ক্ষতি।" ইত্যাদি গ্রন্থে বলিয়াছেন॥ এখন বৌদ্ধ যদি তদ্ভাবাভাবসাধারণ্য হেতুর অর্থ করেন—দেশবিশেষাদিদ্বারানিয়ত তদাকাঙ্ক্ষোত্থাপকত্ব, অর্থাৎ যে জ্ঞানটি বিশেষ দেশ বা বিশেষ কালাদিদ্বারা নিয়ত যে বিষয়ের আকাঙ্ক্ষার উত্থাপক হয়, সেই জ্ঞানটি তদবিষয়ক হয়, এইরূপ ব্যাপ্তি স্বীকার করেন, তাহা হইলে তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন "নিয়মবিশেষৌ তু বিরোধ এব" নিয়মবিধিতে অর্থাৎ দেশবিশেষাদিনিয়ত তদাকাঙ্ক্ষোত্থাপকত্ব হেতুতে বিরোধ দোষ হয়। কিরূপে বিরোধ

দোষ হয় তাহাই—"ন হি অতদ্‌বিষয়স্য তদ্বিশেষে নিয়মাকাঙ্ক্ষা নাম" এই গ্রন্থে বলিয়াছেন। সাধ্যাভাবের ব্যাপ্য হেতুটি বিরুদ্ধ বা বিরোধ দোষযুক্ত। এখন প্রকৃত-স্থলে বৌদ্ধ তদবিষয়ত্বকে সাধ্য করিয়াছেন, আর এখন হেতু বলিতেছেন বিশেষদেশে বা বিশেষকালে নিয়ত তদাকাঙ্ক্ষোত্থাপকত্ব। লোকে দেখা যায়, লোকের যে বিষয়ের সামান্য জ্ঞান থাকে সেই বিষয়ে বিশেষ জিজ্ঞাসা হয়। যেমন যাহার গরুর সামান্য জ্ঞান আছে, সে গরু কোথায় থাকে, বা কখন গোয়ালে থাকে ইত্যাদি বিশেষ দেশ বা বিশেষ কালে গো বিষয়ে জিজ্ঞাসা করিয়া থাকে। কিন্তু যাহার গরুর জ্ঞান নাই, তাহার গরু সম্বন্ধে বিশেষদেশ বা বিশেষকাল সম্বন্ধীয় আকাঙ্ক্ষা হয় না। বৌদ্ধ তদবিষয়ত্বকে সাধ্য করিয়াছেন আর তদ্‌বিষয়কনিয়ত-বিশেষাকাঙ্ক্ষোত্থাপত্বকে হেতু বলিয়াছেন, কিন্তু তদবিষয়ত্বের অভাবরূপ তদ্‌বিষয়ত্বেরই ব্যাপ্তি তদবিষয়কনিয়ত বিশেষাকাঙ্ক্ষোত্থাপকত্ব হেতুতে থাকে। অর্থাৎ যে জ্ঞানে যাহা বিষয় হয়, সেই জ্ঞান সেই বিষয়ে নিয়ত বিশেষ আকাঙ্ক্ষার উত্থাপক হয়। অতএব তদ্‌বিষয়ক নিয়ত বিশেষাকাঙ্ক্ষোত্থাপকত্ব হেতুটি সাধ্যের ব্যাপ্য না হইয়া সাধ্যাভাবের ব্যাপ্য হওয়ায় বিরুদ্ধ হইল বা বিরোধদোষযুক্ত হইল। আর এই তদ্‌বিষয়কনিয়তবিশেষাকাঙ্ক্ষো-ত্থাপকত্ব হেতুতে অসাধারণ্য দোষও আছে। কারণ গোজ্ঞানে অশ্বাবিষয়কত্বরূপ তদবিষয়ত্ব সাধ্যের নিশ্চয় থাকায়, গোজ্ঞান সপক্ষ হইয়াছে, অথচ তাহাতে অশ্ববিষয়কনিয়তবিশেষাকাঙ্ক্ষোত্থাপকত্বরূপ হেতু নাই। তারপর নৈয়ায়িক বলিতেছেন যে জ্ঞান যে বিষয়ক নয় সেই জ্ঞান যদি সেই বিষয়ে নিয়তবিশেষ আকাঙ্ক্ষার জনক হয় তাহা হইলে গোজ্ঞানটি অশ্ববিষয়ক হওয়ায় অশ্ববিষয়ে নিয়ত বিশেষ আকাঙ্ক্ষার উত্থাপক হইয়া যাইবে। অথচ তাহা হয় না। অতএব ঐ তদ্‌বিষয়কনিয়তবিশেষা-কাঙ্ক্ষোত্থাপকত্বকে হেতু বলা যায় না। এই কথাই মূলের "গোজ্ঞানস্য……… প্রসঙ্গাৎ" গ্রন্থে প্রকটিত হইয়াছে ।। ১২৯ ॥

তদীয়সদসত্ত্বানুপদর্শনং চেৎ, তদ্‌যদি স্বরূপমেব ততোঽ-সিদ্ধিদোষঃ। ন হি গোবিকল্পো গোস্বরূপং নোপদর্শয়তীতি মম কদাপি সিদ্ধম্, তব চাদ্যাপি। উপাধ্যন্তরং চেদনৈকান্তঃ। ন হি যো যস্য উপাধ্যন্তরং নোপদর্শয়েৎ, নাসৌ তদপীতি নিয়মঃ ॥ ১৩০ ॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] (তদ্‌ভাবাভাবসাধারণ্য বলিতে) তদীয় সত্তা ও অসত্তার অনুপদর্শকত্ব বলিব। [উত্তর] তাহা [সদসত্ত্ব] যদি [তাহার] স্বরূপই হয়, তাহা হইলে অসিদ্ধিদোষ [স্বরূপাসিদ্ধি] হইবে। যেহেতু

গোবিকল্প [গোবিষয়কসবিকল্পকজ্ঞান] গরুর স্বরূপ দেখায় না [প্রকাশ করে না] ইহা আমাদের মতে কখনও সিদ্ধ হয় না; তোমাদের [বৌদ্ধের] মতেও এখনও পর্যন্ত সিদ্ধ হয় নাই। আর যদি উহা [সদসত্ত্ব] অন্য [বস্তুর স্বরূপভিন্ন] উপাধি হয়, তাহা হইলে ব্যভিচার হয়। যেহেতু যে যাহার অন্য উপাধি [ধর্ম] দেখায় না সে তাহাকেও [ধর্মীকেও] দেখায় না এইরূপ নিয়ম নাই ॥ ১৩০ ॥

তাৎপর্য :—পূর্বোক্ত কারণে তদ্‌ভাবাভাবসাধারণ্যটি তদবিষয়ত্ব, তদবিষয়ক অস্তিত্বাদি বিশেষাকাঙ্ক্ষোত্থাপকত্ব নয়। ইহা পূর্বে নৈয়ায়িক কর্তৃক খণ্ডিত হইয়াছে। এখন বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—"তদীয়সদসত্ত্বানুপদর্শনং চেৎ।" অর্থাৎ তদভাবাভাবসাধারণ্য অর্থে তদীয় সদসত্ত্বানুপদর্শকত্ব। এই তদীয় সদসত্ত্বানুপদর্শকত্বকে তদবিষয়ের [সাধ্যের] হেতু বলিব। যে বিকল্পজ্ঞান, যে বস্তুর সত্তা বা অসত্তাকে বুঝায় না সেই বিকল্প জ্ঞান তদবিষয়ক হয়। যেমন গোজ্ঞান অশ্বের সত্তা বা অসত্তাকে বুঝায় না; আর ঐ গোজ্ঞান অশ্ববিষয়ক। এইভাবে গোবিকল্পজ্ঞান গরুর সত্তা ও অসত্তার অনুপদর্শক, বলিয়া গো অবিষয়ক ইহা সিদ্ধ হইবে। *গোবিকল্পজ্ঞানে যদি গরু বিষয় না হয়,* তাহা হইলে সেই গরুতে থাকে যে ভাবরূপ গোত্ব, তাহাও বিষয় হইতে পারিবে না। তাহাতে বিকল্পজ্ঞান অলীক বিষয়ক [অতদ্‌ব্যাবৃত্তিরূপ অলীক] ইহা সিদ্ধ হইবে— ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তদ্ যদি স্বরূপমেব ·········নিয়মঃ।" অর্থাৎ 'তদীয়সদসত্ত্বানুপদর্শকত্ব' হেতুর ঘটক সদসত্ত্বটি কি? উহা কি বস্তুর স্বরূপ। যদি বৌদ্ধ সদসত্ত্বকে বস্তুর স্বরূপ বলেন—তাহা হইলে তদ্‌ভাবা-ভাবসাধারণ্য হেতুটির অর্থ হইবে তৎস্বরূপানুপদর্শকত্ব—বস্তুর স্বরূপের অপ্রদর্শকত্ব। এইরূপ হেতু হইলে, হেতুতে স্বরূপাসিদ্ধিদোষ থাকিয়া যাইবে। কারণ গোবিষয়ক বিকল্প [সবিকল্পক] জ্ঞান গরুর স্বরূপকে বুঝায় না [প্রকাশ করে না] ইহা আমাদের ন্যায়মতে কখনও সিদ্ধ হয় না। নৈয়ায়িক সবিকল্পজ্ঞানকে তাহার নিজের বিষয়ের প্রকাশক বলেন। আর বৌদ্ধমতেও গোবিকল্পজ্ঞান গরুকে প্রকাশ করে না ইহা এখনও পর্যন্ত সিদ্ধ হয় নাই। উহা সাধন করিবার জন্য বৌদ্ধ চেষ্টা করিতেছেন। সুতরাং গবাদি সবিকল্পকজ্ঞানে গোস্বরূপের অনুপদর্শত্ব হেতু না থাকায় স্বরূপাসিদ্ধি দোষ হইল। ইহাতে যদি বৌদ্ধ বলেন "সদসত্ত্ব" মানে বস্তুর স্বরূপ ইহা আমরা বলি না কিন্তু সদসত্ত্ব বলিতে অন্য উপাধিকে বুঝায়। অন্য অর্থাৎ বস্তুর স্বরূপ হইতে ভিন্ন, উপাধি বস্তুর ধর্ম। অর্থাৎ "সদসত্ত্ব" মানে গোরুর—গবাদিধর্মীর সত্ত্ব ও অসত্ত্ব প্রভৃতি ধর্ম। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলেন—সদসত্ত্ব অর্থে ধর্মীর ধর্ম বলিলে অনৈকান্ত অর্থাৎ ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি দোষ হয়। এখানে মূলের অনৈকান্ত শব্দের অর্থ

দীধিতিকার ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি বলিয়াছেন। সদসত্ত্বকে উপাধ্যন্তর অর্থাৎ ধর্মী হইতে ভিন্ন ধর্মীর ধর্ম বলিলে তদ্ভাবাভাবসাধারণ্য হেতুর অর্থ দাঁড়ায় তদ্ধর্মানুপদর্শকত্ব। ফলত ব্যাপ্তিটি এইরূপ হয়। যে বিকল্পজ্ঞান যে ধর্মীর ধর্মের উপদর্শক হয় না—তাহা তদ্বিষয়ক হয় না। যেমন গোবিকল্পজ্ঞান অশ্বরূপ ধর্মীর অশ্বত্ব, বা কেশরাদি ধর্মের প্রকাশক হয় না। কিন্তু এখানে তদ্ধর্মানুদর্শকত্ব হেতুতে তদবিষয়কত্বের ব্যাপ্তি নাই বলিয়া, উক্ত হেতুটি ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধিদোষযুক্ত। কেন তদ্ধর্মানুপদর্শকত্ব হেতুটি ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধিদোষযুক্ত? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন হি যো·········ইতি নিয়মঃ।" যে, যে বস্তুর [ধর্মীর] ধর্মকে প্রকাশ করে না, সে সেই ধর্মীকে বিষয় করে না এইরূপ নিয়ম [ব্যাপ্তি] নাই। কারণ দেখা যায় চক্ষুরিন্দ্রিয় আম্রের ধর্ম মিষ্টরসাদিকে প্রকাশ করে না বটে কিন্তু আম্ররূপ ধর্মীকে প্রকাশ করে। চক্ষুতে আম্রধর্মীপ্রকাশকত্বহেতু আছে কিন্তু আম্রধর্মীর অপ্রকাশকত্ব বা আম্রধর্মীর অবিষয়ত্ব নাই। সুতরাং উক্ত হেতুতে উক্ত সাধ্যের ব্যাপ্তি নাই বলিয়া ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি দোষ হইল। অথবা "অনৈকান্ত" শব্দের ব্যভিচাররূপ প্রসিদ্ধ অর্থ গ্রহণ করিয়াও এখানে বলা যায় যে উক্ত হেতুতে ব্যভিচারদোষ আছে ॥ ১৩০ ॥

ননু নিয়ম এব। তথাহি যত্র যৎসমবেতধর্মবোধনং, ন তৎ তৎস্বরূপবোধনং, যথা গোবিকল্পশব্দো তুরগে। তথাচ তৌ গব্যপি নীলত্বাপেক্ষয়েতি ব্যাপকানুপলব্ধিঃ। ধর্মিবোধেঽপি হি ধর্মাণাং কস্যচিদ্বোধঃ, কস্যচিদবোধশ্চেত্যুপকারভেদান্নিয়মঃ স্যাৎ, উপকারভেদশ্চ শক্তিভেদাদ্ভবেৎ। ন চৈবং প্রকৃতে, অনবস্থাপ্রসঙ্গাৎ। ততঃ শক্তেরভেদাদুপকারাভেদে সর্বোপাধিসহিতবোধোঽবোধো বেতি দ্বয়ী গতিরিতি প্রতিবন্ধসিদ্ধিঃ। দুষ্প্রযুক্তমেতৎ। উপাধিতদ্বতাং ভেদে প্রতিনিয়তসামগ্রীবোধ্যত্বস্যাপি স্বভাববৈচিত্র্যনিবন্ধনাৎ, তস্যাপি স্বকারণাধীনত্বাৎ, তস্যাপ্যন্বয়ব্যতিরেকসিদ্ধত্বাৎ, তস্যাপি কার্যোন্নেয়ত্বাদিতি ॥ ১৩১॥

অনুবাদঃ—[পূর্বপক্ষ] আচ্ছা নিয়মই [যাহা যৎসমবেতধর্মের প্রকাশক হয় না তাহা সেই ধর্মীকেও প্রকাশ করে না—এইরূপ নিয়ম বলিব] যেমন যাহা যৎসমবেতধর্মের প্রকাশ বা প্রকাশজনক হয় না, তাহা স্বরূপের প্রকাশ বা প্রকাশক হয় না। যেমন গোবিষয়ক সবিকল্পজ্ঞান এবং

শব্দ অশ্ববিষয়ে [অশ্বস্বরূপের প্রকাশক নয়]। সেই গোবিষয়ক বিকল্প এবং শব্দ গরুতেও নীলত্ব প্রভৃতিকে অপেক্ষা করিয়া সেইরূপ [গোসমবেতধর্মের অপ্রকাশক] এইভাবে ব্যাপকের অনুপলব্ধি [ব্যাপ্য যে, বস্তুর স্বরূপবোধন, তাহার ব্যাপক, বস্তুর ধর্মের বোধন, তাহার অনুপলব্ধি] হইল। ধর্মীর জ্ঞান থাকিলেও ধর্মীর ধর্মসকলের মধ্যে কোন ধর্মের বোধ হয়, আবার কোন ধর্মের বা বোধ হয় না—এইরূপ যে নিয়ম [ব্যবস্থা] তাহা উপকার [অতিশয়] ভেদবশত হয়। উপকারের ভেদ আবার শক্তির ভেদবশত হইয়া থাকে। কিন্তু প্রকৃতস্থলে [ধর্মিধর্মস্থলে] এইরূপ হইতে পারে না, কারণ অনবস্থা দোষ হয়। সুতরাং শক্তির অভেদবশত উপকারের অভেদ সিদ্ধ হওয়ায় [ধর্মীর জ্ঞান হইলে] হয় সকলধর্মবিশিষ্টরূপে ধর্মীর জ্ঞান হইবে, না হয় [ধর্মীর] জ্ঞান হইবে না—এই দুই প্রকার গতি; এইহেতু ব্যাপ্তি [যাহা যৎসমবেতধর্মের প্রকাশক হয় না, তাহা তাহার স্বরূপেরও প্রকাশক হয় না এইরূপ ব্যাপ্তি] সিদ্ধ হইয়া যায়। [উত্তর] এইরূপ ব্যাপ্তি বা অনুমান প্রয়োগ করা যাইতে পারে না। যেহেতু ধর্ম ও ধর্মীর ভেদবশত ব্যবস্থিত করণ দ্বারা তাহাদের [ধর্ম ও ধর্মীর] জ্ঞান হওয়ায়, ধর্ম ও ধর্মীর জ্ঞান যুগপৎ না হওয়ায় তাহাদের একের জ্ঞানেও অপরের জ্ঞানাভাবের উৎপত্তি হয়। ধর্ম ও ধর্মীর যে ব্যবস্থিতকারণবোধ্যতা তাহা তাহাদের স্বভাবের বৈচিত্র্যবশত। স্বভাবের বৈচিত্র্যও নিজ নিজ কারণের অধীন। কারণও অন্বয়ব্যতিরেকসিদ্ধ। সামগ্রীর প্রতিনিয়ম অর্থাৎ কারণের ব্যবস্থা ও কার্যের দ্বারা অনুমেয় ॥ ১৩১ ॥

তাৎপর্য :—পূর্বে বৌদ্ধ তদ্‌ভাবাভাবসাধারণ্যকে তৎসদসত্ত্বানুপদর্শকত্ব বলিয়াছেন, সেই তৎসদসত্ত্বানুপদর্শকত্বের ঘটক সদসত্ত্ব যদি বস্তুর স্বরূপ হয়, তাহা হইলে ব্যভিচার হয় আর উহা যদি দেশকালাদিবিশেষরূপ অন্য ধর্ম হয় তাহা হইলেও ব্যভিচার বা ব্যাপ্তি [নিয়ম] সিদ্ধ হয় না—ইহা নৈয়ায়িক বলিয়াছিলেন। এখন বৌদ্ধ বলিতেছেন আমরা "তদ্ধর্মানুপদর্শকত্ব" কে হেতু বলিব। এইরূপ হেতু বলিলে নিয়ম অর্থাৎ ব্যাপ্তি থাকিবেই। পূর্বে ধর্মীর সত্ত্ব ও অসত্ত্বের অনুপদর্শকত্ব বলা হইয়াছিল, এখন সত্ত্বাসত্ত্ব-ভিন্ন ধর্মান্তরের অনুপদর্শকত্বকে হেতু বলা হইয়াছে। এইজন্য পূর্বের ও এখনকার হেতু অভিন্ন হইল না। অভিপ্রায় এই যে—যাহা যে বস্তুর ধর্মকে বুঝায় না তাহা সেই বস্তুর স্বরূপকে বুঝায় না—এইরূপ ব্যাপ্তির কথা বৌদ্ধ বলিতেছেন। যেমন গোবিষয়ক সবিকল্পক জ্ঞানের দ্বারা অশ্বের কোন ধর্ম প্রকাশিত হয় না এবং অশ্বের

স্বরূপও প্রকাশিত হয় না। এইরূপ গোবিষয়ক শব্দও [ইহা গরু ইত্যাদি শব্দ] অশ্বের কোন ধর্মকে বুঝায় না এবং অশ্বের স্বরূপকে বুঝায় না। এই দৃষ্টান্তে তদ্ধর্মানুপদর্শকত্বরূপ হেতুতে তৎস্বরূপানুপদর্শকত্ব সাধ্যের ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইয়াছে। এই দৃষ্টান্ত অনুসারে গোবিষয়কবিকল্পজ্ঞান বা গবার্থবোধক শব্দে যখন গরুর ধর্মের অবোধকত্বরূপ হেতু আছে তখন সাধ্য যে গরুর স্বরূপাবোধকত্ব তাহা সিদ্ধ হইয়া যাইবে অর্থাৎ গোবিকল্পজ্ঞানে ও গোশব্দে গোব্যক্তিরূপধর্মী বিষয় হয় না। এইভাবে নিয়ম [ব্যাপ্তি] ও সিদ্ধ হয়। ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়। এই অভিপ্রায়ে বলিতেছেন—"ননু নিয়ম এব" অর্থাৎ নিয়ম বা ব্যাপ্তি আছেই। এইরূপ ব্যাপ্তিকে অবলম্বন করিয়া অনুমানের প্রয়োজক অবয়ববাক্যদ্বয় প্রয়োগ করিতেছেন—"তথাহি যন্ন যৎসমবেতধর্মবোধনং ন তৎ তৎ-স্বরূপবোধনং, যথা গোবিকল্পশব্দৌ তুরগে" [এইটি উদাহরণ বাক্য]। "তথাচ তৌ গব্যপি নীলত্বাদ্যপেক্ষয়া" [এই অংশটি উপনয় বাক্য]। এখানে বৌদ্ধ গোবিকল্প এবং গোশব্দকে পক্ষ করিয়াছেন। দুইটি পক্ষ দেখান হইয়াছে। দুইটি পক্ষ দেখানো হওয়ায় অনুমানের আকারও দুইটি হইবে। যেমন—"গোবিকল্পঃ ন গোস্বরূপবোধনং গোসমবেতধর্মাবোধনত্বাৎ" (১)। গোশব্দঃ ন গোস্বরূপবোধনং গোসমবেতধর্মবোধনত্বাৎ। অথচ যন্ন যৎসমবেতধর্মবোধনং ন তৎ তৎস্বরূপধর্মবোধনম্" এইরূপ সামান্যভাবে ব্যাপ্তি দেখান হইয়াছে। এই ব্যাপ্তি অনুসারে গোসবিকল্পজ্ঞানরূপ পক্ষে "ন গোস্বরূপবোধনং" এই সাধ্যের বোধন শব্দটি ভাববাচ্যে 'বুধ্যতে ইতি বোধনম্' অর্থাৎ বোধ, এইরূপ অর্থে বুঝিতে হইবে। কারণ বৌদ্ধমতে জ্ঞান স্বপ্রকাশ বলিয়া গোবিকল্পজ্ঞানও অন্য বিশেষের প্রকাশক নহে। এইজন্য বিকল্পাত্মক জ্ঞান পক্ষে ভাববাচ্যে বোধন শব্দটি গ্রহণীয়। আর গোশব্দপক্ষে শব্দ জ্ঞানস্বরূপ নয়, কিন্তু জ্ঞানের জনক, শব্দের দ্বারা জ্ঞান হয় বলিয়া সেই বোধন শব্দটিকে করণবাচ্যে নিষ্পন্ন করিয়া জ্ঞানের করণ এইরূপ অর্থ বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ গোশব্দটি গোস্বরূপের জ্ঞানের জনক নয় এইরূপ অনুমিতির অর্থ গ্রহণ করিতে হইবে। যাহা হউক মোটকথা এই যে, যাহা যে বস্তুর স্বরূপকে বুঝায় না—এইরূপ নিয়মের কথা বৌদ্ধ বলিয়াছেন। বৌদ্ধের এই কথার উপরে আশঙ্কা হইতে পারে যে—বৌদ্ধ বলিতে চান গোবিকল্পজ্ঞান গোগতধর্মকে বুঝায় না বলিয়া গোস্বরূপকেও বুঝাইবে না। কিন্তু গোবিকল্পজ্ঞানে গোগতধর্ম-গোত্ব তো প্রকাশিত হয়। সুতরাং গোবিকল্পজ্ঞানরূপ পক্ষে গোসমবেতধর্মানুপদর্শকত্ব রূপ হেতু না থাকায় স্বরূপাসিদ্ধি দোষ হইয়া যায়। ইহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিয়াছেন—"তথাচ তৌ গব্যপি নীলত্বাদ্যপেক্ষয়া ইতি ব্যাপকানুপলব্ধিঃ" অর্থাৎ সেই গোবিকল্প ও গোশব্দ গরুতে নীলত্বাদির অপেক্ষায় সেইরূপ—গোসমবেতধর্মানুপদর্শক। গোবিষয়ক বিকল্পজ্ঞান যখনই হয়, তখনই সেই বিকল্পজ্ঞানে গোগত সমস্ত ধর্মের প্রকাশ হয় না; কোন একটি, দুইটি বা ততোঽধিক ধর্মের প্রকাশ হইলেও সকল ধর্মের প্রকাশ হয় না। যেমন

কালো গরুর জ্ঞানের সময়, তাহার কালো রং এর প্রতি খেয়াল না থাকায় কালো রং এর জ্ঞান অনেক সময় হয় না বা অন্যকোন ধর্মের জ্ঞান হয় না। অতএব গোবিকল্প-জ্ঞান গোগতযাবদ্ধর্মের উপদর্শক হয় না। এই হেতু তদ্‌ধর্মানুপদর্শকত্ব হেতুটির অর্থ বৌদ্ধ বলেন "তদ্‌গতযাবদ্ধর্মানুপদর্শকত্ব" এখন কোন বস্তুর যদি একটি ধর্মের জ্ঞান না হয়, তাহা হইলে সেই জ্ঞানটি সেই বস্তুগতযাবদ্ধর্মানুপদর্শক হইয়া যায়। প্রকৃত গোসবিকল্প জ্ঞানও গোগতনীলত্বাদির প্রকাশ না হওয়ায় গোগতধর্মানুপদর্শক হইয়া যায়। সুতরাং স্বরূপাসিদ্ধিদোষ নাই—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। এইভাবে ব্যাপ্তির সিদ্ধি দেখাইয়া বৌদ্ধ বলিয়াছেন "ইতি ব্যাপকানুপলব্ধিঃ।" ইহার অভিপ্রায় এই যে বৌদ্ধমতে তিন প্রকার হেতু হইতে তিন প্রকার সাধ্যের অনুমান স্বীকার করা হয়। অনুপলব্ধি হইতে অভাবের অনুমান, স্বভাব হইতে নিজের সত্তার অনুমান এবং কার্য হইতে কারণের অনুমান। কার্য হইতে কারণের অনুমান যেমন ধূমদর্শনে বহ্নির অনুমান। স্বভাব হইতে স্বসত্তার অনুমান—যেমন শিংশপা [একপ্রকার বৃক্ষের নাম] হইতে বৃক্ষের অনুমান। অনুপলব্ধি হইতে অভাবের অনুমান যথা ধূমের অনুপলব্ধি হইতে ধূমের অভাবের অনুমান। এই অনুপলব্ধিলিঙ্গক অনুমান এগারপ্রকার, কাহারও কাহারও মতে ষোলপ্রকার বলা হইয়াছে। সেই প্রকারগুলির মধ্যে "ব্যাপকানুপলব্ধি' একটি প্রকার। উহার অর্থ হইতেছে—নিষেধ্য যে ব্যাপ্য, তাহার ব্যাপকের অনুপলব্ধি। অর্থাৎ ব্যাপকের অনুপলব্ধির দ্বারা ব্যাপ্যের অভাবের অনুমান। যেমন এখানে ধূম নাই যেহেতু বহ্নির অভাব আছে। ধূমের ব্যাপক বহ্নির অনুপলব্ধি হইতে ব্যাপ্য ধূমের অভাব অনুমিত হয়। এখন প্রকৃতস্থলে অর্থাৎ "গোবিকল্প বা গোশব্দ গোগত-যাবদ্ধর্মানুপদর্শক হওয়ায় গোস্বরূপের অনুপদর্শক হয়" বৌদ্ধের এই বক্তব্যস্থলে কিরূপে ব্যাপকানুপলব্ধি হইল। ইহার উত্তরে বলিব—যাহা যে বস্তুর স্বরূপের উপদর্শক হয়, তাহা সেই বস্তুগত যাবদ্ধর্মের উপদর্শক হয়—এইরূপ ব্যাপ্তিতে বস্তুস্বরূপোপদর্শকত্বটি ব্যাপ্য, আর বস্তু গত যাবদ্ধর্মোপদর্শকত্বটি ব্যাপক। এই ব্যাপক যে বস্তুগত যাবদ্ধর্মোপদর্শকত্ব তাহা গোবিকল্পজ্ঞানে নাই [গোবিকল্পজ্ঞান গোগত সকল ধর্মকে প্রকাশ করে না] এই ব্যাপকের অনুপলব্ধিবশত ব্যাপ্য যে বস্তুস্বরূপোপদর্শকত্ব, তাহার অভাবের [গোস্বরূপানুপদর্শকত্বের] অনুমান হইবে। ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। "তথাচ তৌ গব্যপি" এখানে তথা শব্দের অর্থ "গোগতযাবদ্ধর্মানুপদর্শকত্ব"। তৌ=গোবিকল্প এবং গোশব্দ। [এইটি উপনয় বাক্য]

যাহা যৎসমবেত যাবদ্ধর্মের অনুপদর্শক হয় তাহা তৎস্বরূপের অনুপদর্শক হয়—এই ব্যাপ্তিকে দৃঢ়ভাবে সিদ্ধ করিবার জন্য বলিয়াছেন—"ধর্মিবোধেঽপি হি……… ইতি প্রতিবন্ধসিদ্ধিঃ।" অর্থাৎ বৌদ্ধ বলিতেছেন—দেখ, ধর্মীর জ্ঞান হইলেও কখন কোন কোন ধর্মের জ্ঞান হয় আবার কোন কোন ধর্মের জ্ঞান হয় না ইহা দেখা যায়। যথা

কোন একটি মানুষকে দেখিয়া সে বলিষ্ঠ ইহা জানা গেল তাহার বলিষ্ঠত্ব জ্ঞাত হইল। সে লোকটি হয়ত দস্যু, তাহার দস্যুত্ব জানা গেল না। এই যে ধর্মীর জ্ঞানসত্ত্বে কোন ধর্মের জ্ঞান এবং কোন ধর্মের জ্ঞান না হওয়া এই নিয়ম অর্থাৎ ব্যবস্থা, তাহার কারণ কি? কারণ হইতেছে উপকারভেদ, ধর্মীর বিভিন্ন ধর্মে ভিন্ন ভিন্ন উপকার বা ব্যাপার আছে। ধর্মী যখন যে ধর্মের জ্ঞানের উপকার উৎপাদন করে তখন সেই ধর্মের জ্ঞান হয়, আর যখন যে ধর্মের জ্ঞানের উপকার উৎপাদন করে না, তখন সেই ধর্মের জ্ঞান হয় না—ইহা বলিতে হইবে। আবার এই যে ভিন্ন উপকার—তাহার মূল কি? শক্তির ভেদ, শক্তির ভেদবশত উপকারেরও ভেদ হয় ইহা বলিতে হইবে। এইভাবে শক্তির ভেদ বশত উপকারের ভেদ এবং উপকারের ভেদবশত ধর্মীর ধর্মের জ্ঞান ও জ্ঞানাভাবরূপ ব্যবস্থা কিন্তু এখানে হইতে পারে না। কারণ অনবস্থাদোষ হইয়া যায়। যেমন—গোরূপধর্মী, তাহার গোত্বরূপধর্মের জ্ঞান উৎপাদনে উপকার উৎপাদন করিল; কিন্তু নীলত্বধর্মের জ্ঞান উৎপাদনে উপকার উৎপাদন করিল না; এখন কেন গোরূপধর্মী গোত্বজ্ঞানানুকূল উপকার জন্মাইল, নীলত্বজ্ঞানানুকূল উপকার জন্মাইল না?—উত্তরে বলিতে হইবে যে গোধর্মীটি গোত্বজ্ঞানজনক উপকারের কারণীভূত শক্তি উৎপাদন করিয়াছে কিন্তু নীলত্বজ্ঞানজনক উপকারের শক্তি উৎপাদন করে নাই—এইজন্য এইরূপ হইয়াছে। এইরূপ বলিলে আবার প্রশ্ন হইবে যে, গোধর্মী কেন গোত্বজ্ঞানানুকূল শক্তি উৎপাদন করিল, নীলত্বাজ্ঞানানুকূল শক্তি উৎপাদন করিল না? উত্তরে বলিতে হইবে যে—গোত্বজ্ঞানানুকূল শক্তির জনক শক্ত্যন্তর উৎপন্ন হয় নাই, —এইজন্য এইরূপ হইয়াছে। এইরূপ বলিলে, সেই শক্ত্যন্তরের আবার শক্ত্যন্তর ইত্যাদিরূপে অনবস্থা দোষ হইয়া যাইবে। এইজন্য বৌদ্ধ বলিতেছেন—উপকারের ভেদ বা শক্তির ভেদ স্বীকার্য হইতে পারে না। কিন্তু গোপ্রভৃতি ধর্মীর দ্বারা একটি শক্তিই উৎপন্ন হয় বলিতে হইবে। আর শক্তির অভেদ বশত উপকারেরও অভেদ হইবে। সুতরাং ধর্মীর জ্ঞান হইলে তাহার সকল ধর্মে এক শক্তি এবং এক উপকার উৎপন্ন হয় বলিয়া সকল ধর্মবিশিষ্টরূপে ধর্মীর জ্ঞান হইবে অথবা ধর্মীর জ্ঞান হইবে না—এই দুইটি প্রকার ছাড়া অন্য কোন প্রকার নাই। অথচ ধর্মীর জ্ঞান হইলে যখন তাহার সকলধর্মের জ্ঞান হয় না ইহা দেখা যায়, তখন বলিতে হইবে যে, না ধর্মীর জ্ঞান হয় না। তাহা হইলেই আমাদের [বৌদ্ধের] পূর্বোক্ত ঐ ব্যাপ্তি অনায়াসে সিদ্ধ হইয়া যায়। যাবদ্ধর্মানুপদর্শকত্বে স্বরূপানুপদর্শকত্বের ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইয়া যায়। বৌদ্ধের এইরূপ আশঙ্কার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"দুষ্প্রযুক্তমেতৎ........কার্যোন্নেয়ত্বাদিতি ॥" অর্থাৎ এইরূপ ব্যাপ্তি দুষ্প্রযুক্ত—প্রয়োগ করা যায় না। কারণ উপাধি ও উপাধিমান অর্থাৎ ধর্ম ও ধর্মীর ভেদ আমরা সাধন করিয়া আসিয়াছি বলিয়া ধর্ম ও ধর্মীর ভেদ সিদ্ধ হইয়াছে। ধর্ম ও ধর্মীর ভেদ সিদ্ধ হওয়ায় আর ধর্মের জ্ঞানের সামগ্রী

[কারণকূট] এবং ধর্মীর জ্ঞানের সামগ্রী প্রতিনিয়ত অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন ভাবে ব্যবস্থিত হওয়ায় ধর্মীর' জ্ঞান এবং ধর্মের জ্ঞান ও যুগপৎ হইতে পারে না। যুগপৎ না হওয়ায় ধর্মের এবং ধর্মীর মধ্যে একের জ্ঞান অপরের জ্ঞানাভাব সম্পন্ন হইতে পারে। প্রশ্ন হইতে পারে যে, ধর্মের জ্ঞানের সামগ্রী এবং ধর্মীর জ্ঞানের সামগ্রী ভিন্ন কেন? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—"স্বভাববৈচিত্র্যনিবন্ধনত্বাৎ" অর্থাৎ জগতে বস্তুর স্বভাব বিচিত্র, অগ্নির স্বভাব এবং জলের স্বভাব ভিন্ন—ইহাকে অস্বীকার করিবে? এইরূপ অগ্নির ধর্মীর বোধক সামগ্রী এবং ধর্মের সামগ্রীর স্বভাব বিচিত্র বলিয়া সামগ্রীরও বৈচিত্র্য বা ভেদ সিদ্ধ হয়। আর বস্তুর স্বভাবের বৈচিত্র্যও তাহার কারণবশতই হইয়া থাকে। বহ্নির কারণ ভিন্ন আর জলের কারণ ভিন্ন বলিয়া বহ্নি ও জলের স্বভাবের বৈচিত্র্য সিদ্ধ হয়। এইরূপ ধর্মীর জ্ঞানের সামগ্রী ও ধর্মের জ্ঞানের সামগ্রীর বৈচিত্র্যও তাহাদের কারণের ভেদনিমিত্ত। কারণের জ্ঞান আবার অন্বয়ব্যতিরেকগম্য। সূতা থাকিলে বস্ত্র হয়, সূতা না থাকিলে বস্ত্র হয় না---ইহা প্রত্যক্ষ করিয়া আমরা, সূতা যে কাপড়ের কারণ তাহা নিশ্চয় করি। সুতরাং অন্বয়ব্যতিরেকসহিত প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ হইতে কারণের নিশ্চয় হয়। সামগ্রীর ভেদ আবার কার্য দেখিয়া অনুমান করা যায়। ঘট ও পটরূপ ভিন্ন ভিন্ন কার্য দেখিয়া, তাহাদের সামগ্রীও ভিন্ন ভিন্ন এই অনুমান করা যায়। ধর্মীর জ্ঞান হইলে, তাহার কোন কোন ধর্মের জ্ঞান হয়, আর কোন কোন ধর্মের জ্ঞান হয় না দেখিয়া বুঝা যায় যে উহাদের সামগ্রী ভিন্ন ভিন্ন। তাহা হইলে উক্ত হেতুটি ব্যভিচারী হইল। কারণ বস্তুর যাবদ্ধর্মের জ্ঞান না হইলেও বস্তুর স্বরূপ জ্ঞান হইতে পারে; এইরূপ সন্দেহ হইতে পারে বলিয়া বৌদ্ধের হেতুটি সন্দিগ্ধ ব্যভিচারী ॥ ১৩১ ॥

যত্তু শক্তেরভেদাদিত্যাদি, তত্তদা শোভেত যদি ধর্মিমাত্রাধীনস্তদ্বোধমাত্রাধীনো বা তাবন্মাত্রবোধসামগ্র্যধীনো বা যাবদুপাধিভেদবোধঃ স্যাৎ, ন চৈবম্ ॥১৩২॥

অনুবাদ ঃ—আর যে শক্তির অভেদবশতঃ [উপকারের অভেদ, উপকারের অভেদবশতঃ যাবদ্ধর্মবিশিষ্ট ধর্মীর জ্ঞান না হয় ধর্মীর জ্ঞানাভাব ইত্যাদি বৌদ্ধ বলিয়াছেন] ইত্যাদি বলিয়াছ, তাহা তখনই শোভা পায়, যদি যাবদ্ধর্মবিশেষের জ্ঞান ধর্মিমাত্রের অধীন হয়, বা ধর্মীর জ্ঞানমাত্রের অধীন হয় বা ধর্মিমাত্রের জ্ঞানের কারণসমূহের অধীন হয়, কিন্তু তাহা নহে ॥১৩২॥

তাৎপর্য :—নৈয়ায়িক ধর্ম ও ধর্মীর ভেদ, এবং ধর্মীর ও ধর্মের জ্ঞানের অযৌগপদ্য বশত ধর্মীর জ্ঞানে কোন ধর্মের জ্ঞান এবং কোন ধর্মের জ্ঞানাভাব উপপন্ন হয় ইহা পূর্বে

দেখাইয়া বৌদ্ধের অনুমানের হেতুতে সন্দিগ্ধব্যভিচারদোষ প্রদর্শন করিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ যে—শক্তির অভেদবশতঃ উপকারের অভেদ, এবং উপকারের অভেদবশতঃ ধর্মীর জ্ঞান হইলে সকলধর্ম বিশিষ্টরূপে তাহার জ্ঞান হইবে নতুবা ধর্মীর জ্ঞান হইবে না বলিয়াছিলেন তাহার উপর নৈয়ায়িক দোষ দিতেছেন—"যত্তু………ন চৈবম্"। ধর্মীর যাবদ্ধর্মের অর্থাৎ সকলধর্মের জ্ঞান যদি ধর্মীর স্বরূপমাত্রজন্য হইত, বা ধর্মীর জ্ঞানমাত্রজন্য হইত অথবা ধর্মীর জ্ঞানের যে সকল কারণ সেই সকল কারণ হইতেই ধর্মীর সকল ধর্মের জ্ঞান হইত, তাহা হইলে ধর্মীর জ্ঞানে তাহার সকল ধর্মের জ্ঞান হইত, কিন্তু তাহা নয়, ধর্মের জ্ঞানের সামগ্রী এবং ধর্মীর জ্ঞানের সামগ্রী ভিন্ন ভিন্ন ইহা পূর্বে বলা হইয়াছে। এই কারণে বৌদ্ধের উক্ত শক্তির অভেদ ইত্যাদি বলা সমীচীন হয় না ॥ ১৩২ ॥

এতেন ভেদাদ্ধর্মিণঃ প্রতীতাবপি শব্দলিঙ্গদ্বারা ধর্মাণাং চেদপ্রতীতিঃ, ইন্দ্রিয়দ্বারাপি মা ভূদিত্যাদিকং তু কর্ণস্পর্শে কটিচালনমপাস্তম্। তত্তদুপাধ্যুপলম্ভসামগ্রীবিরহকালে প্রসঞ্জিতস্যেষ্টত্বাৎ। বিচিত্রশক্তিত্বাচ্চ প্রমাণানাম্, লিঙ্গস্য প্রসিদ্ধপ্রতিবন্ধপ্রতিসন্ধানশক্তিকত্বাৎ, শব্দস্য সময়সীমবিক্রমত্বাৎ, ইন্দ্রিয়স্য ত্বর্থশক্তেরপ্যপেক্ষণাৎ। ন তু সম্বদ্ধোঽর্থ ইত্যেব প্রমাণৈঃ প্রমাপ্যতে, অতিপ্রসঙ্গাৎ। যস্য তূপাধেরুপলম্ভ এব যেন ধর্ম্যুপলভ্যতে তস্যানুপলম্ভে স তেন নোপলভ্যতে ইতি পরং যুজ্যতে, সর্বোপাধ্যনুপলম্ভে বা, তথা চ সিদ্ধসাধনমিতি সংক্ষেপঃ ॥১৩৩॥

অনুবাদ ঃ—ধর্ম ও ধর্মীর ভেদবশতঃ ধর্মীর জ্ঞান হইলেও শব্দ বা হেতু দ্বারা যদি ধর্মসমূহের জ্ঞান, না হয়, তাহা হইলে ইন্দ্রিয় দ্বারাও ধর্ম সকলের জ্ঞান না হউক্ ইত্যাদি আপত্তি, কর্ণস্পর্শে কোমরের চালনার মত—ধর্মীর-বোধের সামগ্রী হইতে ধর্মের বোধের সামগ্রী ভিন্ন ইহা প্রতিপাদনদ্বারা খণ্ডিত হইয়া গিয়াছে। সেই সেই ধর্মের উপলব্ধির সামগ্রার অভাবকালে আপাদিত ধর্মোপলব্ধির অভাব ইষ্ট। প্রমাণসমূহের শক্তি বিচিত্র, লিঙ্গের [হেতুর] শক্তি হইতেছে দৃঢ়তরপ্রমাণের দ্বারা [নিশ্চিত] ব্যাপ্তি ও পক্ষধর্মতার নিশ্চয়। শব্দের শক্তি হইতেছে সঙ্কেত মর্যাদাধীন প্রবৃত্তি। ইন্দ্রিয়, বিষয়ের সন্নিকর্ষ বা বিষয়ের যোগ্যতাকে অপেক্ষা করে। কিন্তু বিষয়, ইন্দ্রিয়াদিসম্বদ্ধ হইয়াছে

এই বলিয়াই যে ইন্দ্রিয়াদি প্রমাণের দ্বারা প্রমিত হয়, তাহা নয়, সেইরূপ হইলে অতিপ্রসঙ্গ [রূপের জ্ঞানে রসের জ্ঞানের আপত্তি] হইয়া যায়। যে প্রমাণের দ্বারা যে ধর্মের উপলব্ধি হইলেই ধর্মীর উপলব্ধি হয়, সেই ধর্মের অনুপলব্ধি হইলে, সেই প্রমাণের দ্বারা সেই ধর্মীর উপলব্ধি হয় না বা ধর্মীর সমস্ত ধর্মের অনুপলব্ধি হইলে ধর্মীর উপলব্ধি হয় না—ইহা যুক্তিযুক্ত, এইরূপ বলিলে সিদ্ধসাধনদোষ হয়—ইহাই সংক্ষেপ [কথা] ॥১৩৩॥

তাৎপর্য :—নৈয়ায়িক পূর্বে প্রতিপাদন করিয়াছেন—ধর্ম ও ধর্মী ভিন্ন এবং যে সকল কারণ দ্বারা ধর্মীর জ্ঞান হয়, ধর্মের জ্ঞান যে সেই সকল কারণ দ্বারা হইবে এইরূপ নিয়ম নাই। ভিন্ন ভিন্ন কারণ হইতে ধর্মীর ও ধর্মের জ্ঞান হয়। এখন যদি বৌদ্ধ এইরূপ আশঙ্কা করেন—ধর্ম ও ধর্মী ভিন্ন বলিয়া শব্দের দ্বারা ব্যাপ্তিপক্ষধর্মতাবিশিষ্ট হেতুর দ্বারা ধর্মীর জ্ঞান হইলেও যদি ধর্ম সকলের জ্ঞান না হয়, তাহা হইলে ইন্দ্রিয় অর্থাৎ প্রত্যক্ষ-প্রমাণের দ্বারা ধর্মীর জ্ঞান হইলেও ধর্ম সকলের জ্ঞান না হউক। লিঙ্গের দ্বারা পর্বতাদিতে বহ্নির অনুমিতি হইলে বহ্নিরূপধর্মীর রূপাদিধর্মের জ্ঞান হয় না। শব্দের দ্বারা মেরুপ্রদেশ আছে বলিয়া মেরুপ্রদেশের জ্ঞান হইলেও সেইদেশের অন্যান্য নানা ধর্মের জ্ঞান হয় না। কিন্তু চক্ষুদ্বারা বহ্নির জ্ঞান হইলে বহ্নির ধর্ম রূপ বা বহ্নিত্ব প্রভৃতির জ্ঞান হয়। এই অভিপ্রায়ে বৌদ্ধ নৈয়ায়িকের উপর উক্ত আপত্তি দিয়া থাকেন। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন - "এতেন·········অপাস্তম্।" অর্থাৎ বৌদ্ধ যে আশঙ্কা করিয়াছেন বা যাহা আপত্তি দিয়াছেন—তাহা "এতেন"—অর্থাৎ ধর্মীর জ্ঞান এবং ধর্মের জ্ঞান ভিন্ন ভিন্ন জ্ঞান হইতে হয় বলিয়া, "অপাস্তম্" খণ্ডিত হইয়া যায়। নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উক্ত আপত্তিটিকে উপহাসপূর্বক কর্ণস্পর্শে কোমরের চালনার মত বলিয়াছেন। এইরূপ বলার অভিপ্রায় এই যে একজন অপরের কর্ণস্পর্শ করিয়া যদি তাহার কোমরের চালনার আকাঙ্ক্ষা করে তাহা যেমন হয়, সেইরূপ শব্দ ও লিঙ্গ ধর্মীর জ্ঞানে ধর্মের জ্ঞান না জন্মাইতে পারিলে, প্রত্যক্ষও ধর্মীর ধর্মের জ্ঞান না জন্মাক—এই আপত্তিটিও ঐরূপ। আপত্তিতে আপাদ্য ও আপাদক ব্যাপ্তি থাকে, আপাদ্য হয় ব্যাপক, আপাদক হয় ব্যাপ্য। এখানে বৌদ্ধের আপত্তিতে শব্দ ও লিঙ্গের ধর্মজ্ঞানাজনকত্ব হইতেছে আপাদক, আর আপাদ্য হইতেছে ইন্দ্রিয়ের [প্রত্যক্ষের] ধর্মজ্ঞানাজনকত্ব, কিন্তু শব্দ বা লিঙ্গ ধর্মের জ্ঞান না জন্মাইলে প্রত্যক্ষও ধর্মের জ্ঞান জন্মায় না এইরূপ ব্যাপ্তি নাই বলিয়া উক্ত তর্কের মূল যে ব্যাপ্তি তাহারই শৈথিল্য হইয়াছে, সুতরাং উক্ত আপত্তি বা তর্ক দুষ্ট। আর যদি বৌদ্ধের আপত্তিটি এইরূপ হয়—ধর্মীর জ্ঞান হইলেও তাহার ধর্মের উপলব্ধিজনক সামগ্রীর অভাব-কালে ধর্মের উপলব্ধি না হউক। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"তত্তদুপাধ্যুপ-লম্ভসামগ্রীবিরহকালে প্রসঞ্জিতস্য ইষ্টত্বাৎ।" উপাধি শব্দের এখানে অর্থ ধর্ম। সেই সেই

ধর্মের উপলব্ধির সামগ্রীর=কারণসমূহের অভাবকালে প্রসঞ্জিত=আপাদিত অর্থাৎ সেই সেই ধর্মের উপলব্ধির অভাব যদি আপাদিত হয়, তাহা হইলে তাহা ইষ্ট, আমাদের নৈয়ায়িকের তাহা অভিপ্রেত। নৈয়ায়িক ধর্ম ও ধর্মীর উপলব্ধির সামগ্রী ভিন্ন ভিন্ন স্বীকার করেন বলিয়া ধর্মীর উপলব্ধির সামগ্রী থাকিলে ধর্মের উপলব্ধির সামগ্রী নাও থাকিতে পারে—ইহা স্বীকার করেন। ধর্মের উপলব্ধির সামগ্রী না থাকিলে ধর্মের উপলব্ধি যে হয় না—তাহাও নৈয়ায়িকের স্বীকৃত। এই স্বীকৃত বিষয়ে আপত্তি ইষ্টাপত্তি। যাহা ইষ্ট তাহার আপত্তি। ইষ্টাপত্তি তর্কের একটা দোষ। সুতরাং বৌদ্ধের উক্ত তর্কও দুষ্ট। বৌদ্ধ বা অন্য কেহ যদি বলেন প্রতক্ষাদি প্রমাণ যদি ধর্মীকে বুঝাইতে পারে, তাহা হইলে সে কতকগুলি ধর্মকে বুঝায়, আবার কতকগুলি ধর্মকে বুঝায় না এইরূপ প্রমাণের বৈষম্য কেন হয়? তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"বিচিত্রশক্তিত্বাচ্চ প্রমাণানাম্।" অর্থাৎ প্রমাণের শক্তি বিচিত্র। শক্তির বৈচিত্র্যবশতঃ কোন প্রমাণ কোন ধর্মকে বুঝায়, আবার অন্য প্রমাণ সেই ধর্মকে বুঝায় না। ইহাতে আশ্চর্য কি? সেই প্রমাণের শক্তির বৈচিত্র্য দেখাইতেছেন "লিঙ্গস্য……অপেক্ষণাৎ।" লিঙ্গস্য=হেতুর, প্রসিদ্ধ প্রতিবন্ধপ্রতিসন্ধানশক্তিকত্বাৎ—প্রসিদ্ধ=দৃঢ় প্রমাণের দ্বারা জ্ঞাত, (যে) প্রতিবন্ধ= ব্যাপ্তি, প্রতিসন্ধান=পক্ষধর্মতানিশ্চয়, তাহা হইয়াছে শক্তি যাহার, যে লিঙ্গের। ব্যাপ্তি ও পক্ষধর্মতার হইতেছে লিঙ্গের শক্তি। যে হেতুতে ব্যাপ্তি ও পক্ষধর্মতার নিশ্চয় হয় সেই হেতু অনুমিতি জন্মাইতে পারে। অন্যথা হেতু দুষ্ট হইয়া যায়। শব্দস্য=পদের [পদরূপ শব্দের] সময়সীমবিক্রমত্বাৎ—সময়=সঙ্কেত অর্থাৎ শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধজ্ঞান, তাহাই সীমা=মর্যাদা, সেই মর্যাদাজনিত হইয়াছে বিক্রম প্রবৃত্তি যাহার, যে শব্দের। শক্তিজ্ঞান না থাকিলে শব্দ হইতে পদের অর্থজ্ঞান হয় না। পদের অর্থজ্ঞান না হইলে বাক্যার্থ জ্ঞান হয় না। ইন্দ্রিয়স্য=চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের, অর্থশক্তেরপ্যপেক্ষণাৎ=অর্থশক্তেঃ= বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষের বা বিষয়ের যোগ্যতার। এইভাবে প্রমাণের শক্তির বৈচিত্র্যবশতঃ উহাদের কর্মেরও ভেদ আছে। ইহার উপর বৌদ্ধ যদি আশঙ্কা করেন— কোন ধর্মীতে যতগুলি ধর্ম আছে সেই সকল ধর্মবিশিষ্ট ধর্মীর সহিত যখন ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ থাকে, তখন সেই ধর্মীর অন্যান্য ধর্মের সহিতও ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ থাকায় অন্যান্য ধর্মের জ্ঞান হয় না কেন? ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন তু সম্বন্ধোঽর্থ ইত্যেব প্রমাণৈঃ প্রমাপ্যতে, অতিপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ ইন্দ্রিয়ের সহিত বিষয় সম্বন্ধ হইলেই যে বিষয়ের প্রমাজ্ঞান হইবে, এইরূপ নিয়ম নাই, যোগ্যতার প্রয়োজন আছে, নতুবা অতিপ্রসঙ্গ হইয়া যাইবে। আম্রফলের সহিত চক্ষুঃসংযোগ হইলে, তাহার রূপের সহিত চক্ষুর সংযুক্তসমবায় যেমন আছে, সেইরূপ রসের সহিতও সংযুক্তসমবায় আছে বলিয়া চক্ষুর দ্বারা রসের জ্ঞানের আপত্তি হইয়া যাইবে। এইজন্য যোগ্যতা অপেক্ষিত, রসগ্রহণে চক্ষুর যোগ্যতা নাই। এইরূপ প্রত্যক্ষ প্রমাণের যে যোগ্যতা আছে, শব্দ বা লিঙ্গের সে যোগ্যতা নাই বলিয়া কোন

প্রমাণ ধর্মীর কোন ধর্মকে বুঝায় আর কোন প্রমাণ তাহা বুঝায় না। এখন ইহার উপর কেহ যদি আশঙ্কা করেন—ধর্মী ও ধর্ম ভিন্ন, এবং তাহাদের উপলব্ধির সামগ্রীও ভিন্ন। তাহা হইলে কখনও কোন ধর্মের জ্ঞান না হইয়া [সর্বধর্মশূন্যভাবে] ধর্মীর জ্ঞান হউক্। কিন্তু তাহা দেখা যায় না। কোন ধর্মীর জ্ঞান হইল, অথচ তাহার একটি ধর্মেরও জ্ঞান হইল না—এইরূপ তো হয় না। অতএব নৈয়ায়িক কিরূপে ধর্ম ও ধর্মীর জ্ঞানের সামগ্রী ভিন্ন বলিলেন। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"যস্য তূপাধেঃ .....ইতি সংক্ষেপঃ।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন দেখ, নির্ধর্মকরূপে ধর্মীর জ্ঞান হইবে ইহা আমরা বলি না বা সকল ধর্মবিশিষ্টরূপে ধর্মীর জ্ঞান হয়—ইহাও আমরা বলি না কিন্তু আমাদের বক্তব্য হইতেছে—কোন ধর্মীর যে ধর্মের জ্ঞান না হইলে যে প্রমাণের দ্বারা সেই ধর্মীর জ্ঞান হয় না, ধর্মীর সেই ধর্মের অনুপলব্ধি হইলে ধর্মীরও অনুপলব্ধি হয়। যেমন—চক্ষু দ্বারা দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হইতে হইলে দ্রব্যের রূপের জ্ঞান আবশ্যক; রূপের জ্ঞান না হইলে চক্ষুর দ্বারা দ্রব্যরূপ ধর্মীর উপলব্ধি হইতে পারে না। আবার কোন ধর্মীর যদি একটি ধর্মেরও উপলব্ধি না হয় তাহা হইলেও ধর্মীর উপলব্ধি হয় না। যেমন ঘটের সত্তারও যদি উপলব্ধি না হয়, তাহা হইলে ঘটের উপলব্ধি হয় না। ইহা আমরা স্বীকার করি। এখন বৌদ্ধ যদি ইহাই সাধন করিতে চান, তাহা হইলে তাঁহার সিদ্ধসাধন দোষ হইবে। যেমন বৌদ্ধ যদি এইরূপ অনুমান প্রয়োগ করেন—এতৎকালে এতদ্দেশে চক্ষু এতদ্ ঘটের স্বরূপ জ্ঞান জন্মায় না, যেহেতু এতৎকালে এতদ্দেশে চক্ষু রূপের জ্ঞানের অজনক। এইরূপ অনুমানে সিদ্ধসাধন দোষ হইবে। কারণ যে কালে চক্ষু রূপের জ্ঞান জন্মায় না সেইকালে চক্ষু যে ঘটাদি ধর্মীর স্বরূপ জ্ঞান জন্মায় না তাহা আমরা [নৈয়ায়িক] স্বীকার করি, উহা সিদ্ধ আছে, বৌদ্ধ সেই সিদ্ধের সাধন করিতেছেন। বা বৌদ্ধ যদি বলেন—এই প্রমাণটি এতৎকালে গোর স্বরূপকে বুঝায় না, যেহেতু এই প্রমাণ এতৎকালে গরুর কোন ধর্মের জ্ঞান উৎপাদন করে নাই। এইরূপ অনুমানেও সিদ্ধসাধন দোষ হইবে। কারণ যাহা যে ধর্মীর কোন ধর্মকে বুঝায় না, তাহা ধর্মীকে যে বুঝায় না, তাহা স্বীকৃত সিদ্ধ। নৈয়ায়িক এইভাবে প্রতিপাদন করিয়া ইহাই যুক্তির সংক্ষেপ বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন ॥১৩৩॥

স্যাদেতৎ। যদীন্দ্রিয়েণ সমানবিষয়াবেব লিঙ্গশব্দৌ, ততঃ প্রতিভাসভেদোঽনুপপন্নঃ। একবিষয়ত্বং হি প্রতিভাসাভেদেন ব্যাপ্তং সব্যেতরনয়নদৃষ্টবদ্ দৃষ্টম্, ন চেহ তথা, যথা হি প্রত্যক্ষে চেতসি দেশকালাবস্থানিয়তানি পরিস্ফুটরূপাণি স্বলক্ষণানি প্রতিভান্তি, ন তথা শব্দে লৈঙ্গিকবিকল্পেঽপি। তত্র হি বিজাতীয়-ব্যাবৃত্তমিব পরস্পরাকারসঙ্কীর্ণমিব অস্ফুটমিব প্রত্যক্ষাপরিচিতং

কিঞ্চিদ্রূপমাভাসমানমনুভববিষয়ঃ, ন চোপায়ভেদমাত্রেণ প্রতিভাসভেদ উপপদ্যতে, ন হি প্রতিপত্ত্যুপায়াঃ প্রতিপত্ত্যাকারং পরিবর্তয়িতুমীশতে, ন চৈকং বস্তু দ্ব্যাকারমিতি প্রতিবন্ধসিদ্ধিঃ। অস্য প্রয়োগঃ, যোঽয়ং ক্বচিদ্‌বস্তুনি প্রত্যক্ষপ্রতিভাসাদ্বিপরীতপ্রতিভাসো নাসৌ তেনৈকবিষয়ঃ, যথা ঘটগ্রহণাৎ* পটপ্রতিভাসঃ, তথাচ গবি প্রত্যক্ষপ্রতিভাসাদ্বিপরীতঃ প্রতিভাসো বিকল্পকাল ইতি ॥১৩৪॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] আচ্ছা এইরূপ হউক্। লিঙ্গ এবং শব্দ যদি ইন্দ্রিয়ের সহিত সমান বিষয়কই হয়, তাহা হইলে প্রকাশের [জ্ঞানের] ভেদ অনুপপন্ন হইয়া যায়। একবিষয়তাটি জ্ঞানের অভেদের দ্বারা ব্যাপ্ত, বাম ও ডান চক্ষুর দ্বারা দৃষ্টবিষয়কজ্ঞানে যেমন দেখা যায়। এখানে [প্রত্যক্ষ, লৈঙ্গিক ও শাব্দজ্ঞানে] সেইরূপ [জ্ঞানের অভেদ] নাই। যেমন প্রত্যক্ষ জ্ঞানে [নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষে] দেশ, কাল ও অবস্থার দ্বারা ব্যবস্থিত সুস্পষ্টরূপ স্বলক্ষণ পদার্থ সকল প্রকাশিত হয়, সেইরূপ শব্দজন্য বা লিঙ্গজন্য বিকল্পজ্ঞানে স্বলক্ষণ পদার্থ স্পষ্টরূপে প্রকাশিত হয় না। শব্দজন্য বা লিঙ্গজন্য বিকল্পজ্ঞানে ভিন্ন ভিন্ন বিজাতীয়ের মত পরস্পরের আকারগুলি মিশ্রিতের মত অস্পষ্টের মত নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষে অপরিচিত প্রকাশমান কিঞ্চিৎরূপ অনুভবের বিষয় হয়। উপায়ের ভেদমাত্রে জ্ঞানের ভেদ উপপন্ন হয় না। জ্ঞানের উপায়গুলি জ্ঞানের আকারকে অন্যথা করিতে পারে না। একটি বস্তু দুই আকারের হয় না। এই হেতু [আমাদের] ব্যাপ্তির [বিকল্পজ্ঞান প্রত্যক্ষের সহিত একবিষয় নয়, যেহেতু তাহার সহিত অন্যূন ও অনতিরিক্ত বিষয়তা নাই। এইরূপ ব্যাপ্তি] সিদ্ধি হয়। ব্যাপ্তিসিদ্ধিবশত—উহার [অনুমানের] এইরূপ প্রয়োগ—এই যে কোন বস্তুবিষয়ে নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষের বিপরীত [ভিন্ন] জ্ঞান, উহা সেই নির্বিকল্পক জ্ঞানের সহিত একবিষয়ক নয়, যেমন ঘটজ্ঞান হইতে পটজ্ঞান। স্বলক্ষণ গোবিষয়ক প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইতে বিপরীত, বিকল্পকালিক জ্ঞান সেইরূপ [একবিষয়ক নয়] ॥১৩৪॥

তাৎপর্য :—পূর্বে নৈয়ায়িক দেখাইয়াছেন ধর্মীর ও ধর্মের ভেদ আছে, এবং তাহাদের

* (১) "ঘটগ্রহাৎ"—ইতি খ পুস্তকপাঠঃ।

জ্ঞানের কারণেরও ভেদ আছে। অতএব ধর্মীর জ্ঞান হইলে, তাহার সকল ধর্মের জ্ঞান হইবে এইরূপ নিয়ম নাই। তবে কোন ধর্মের জ্ঞান না হইলে ধর্মীর জ্ঞান হইতে পারে না। ইহা হইতে সিদ্ধ হয় যে. কোন একটি ধর্মের জ্ঞান হইলে ধর্মীর জ্ঞান হইবে। তাহা হইলে সবিকল্পক জ্ঞানে যখন গোত্বের জ্ঞান হয়, তখন ধর্মী গোব্যক্তিরও জ্ঞান হয়। সেই গোব্যক্তিতে বিদ্যমান গোত্ব অলীক বা অভাবস্বরূপ হইতে পারে না, কিন্তু ভাবস্বরূপ। অন্যথা গোত্বকে অলীক বলিলে, সবিকল্পক জ্ঞানে গোত্বের আশ্রয়-রূপে জ্ঞায়মান গোব্যক্তিও অলীক হইয়া যাইবে। অতএব বিকল্পজ্ঞান অন্যব্যাবৃত্তিবিষয়ক নয়। ইহা বলাই নৈয়ায়িকের অভিপ্রায়। এখন বৌদ্ধ বিকল্পজ্ঞানকে অন্যব্যাবৃত্তি বা অলীক বিষয়ক প্রতিপাদন করিবার জন্য অবতারণা করিতেছেন "স্যাদেতৎ" ইত্যাদি। বৌদ্ধমতে একমাত্র নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষে সত্য বস্তু প্রকাশিত হয়। সেই সত্য বস্তু স্বলক্ষণ [ইহা পূর্বে বলা হইয়াছে]। আর নির্বিকল্পক জ্ঞান যেরূপ স্পষ্ট প্রকাশিত হয়, সেইরূপ অন্য কোন জ্ঞান হয় না। নির্বিকল্পক জ্ঞান ভিন্ন আর সমস্ত জ্ঞানই বিকল্প অর্থাৎ বিকল্পাত্মক জ্ঞান। ঐ বিকল্প জ্ঞান অলীক বিষয়ক। ইহা প্রতিপাদন করিবার জন্য বৌদ্ধ বলিতেছেন—যদি ইন্দ্রিয়জন্য নির্বিকল্পকপ্রত্যক্ষ জ্ঞানের যাহা বিষয়, শব্দজন্য বা লিঙ্গজন্য বিকল্প জ্ঞানেরও তাহাই বিষয় হয় অর্থাৎ নির্বিকল্পক জ্ঞান হইতে শব্দজন্য বা লিঙ্গজন্য বিকল্প জ্ঞানের ন্যূনাধিকবিষয় না হইত তাহা হইলে নির্বিকল্পকজ্ঞানের প্রকাশ [জ্ঞানই প্রকাশ] ও শব্দাদিজন্য বিকল্পজ্ঞানের প্রকাশের যে ভেদ অনুভূত হয়, তাহা অনুপপন্ন হইয়া যাইত। এখানে মূলে যে "ইন্দ্রিয়েণ" এবং "লিঙ্গশব্দৌ" দুইটি পদ আছে তাহার অর্থ যথাক্রমে ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান [নির্বিকল্পকজ্ঞান] এবং শব্দজন্য বা লিঙ্গজন্য জ্ঞান বুঝিতে হইবে। নতুবা ইন্দ্রিয়ের কোন বিষয় নাই, এইরূপ শব্দের বা লিঙ্গের কোন বিষয় নাই বলিয়া "সমানবিষয়ৌ" কথাটি অসঙ্গত হইয়া যায়। অথবা ইন্দ্রিয় শব্দ ও লিঙ্গ নিজ নিজ ব্যাপার জন্য ফল দ্বারা সবিষয়ক বুঝিতে হইবে। যাহা হউক—বৌদ্ধের বক্তব্য এই যে নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষজ্ঞান এবং শাব্দবোধ ও অনুমিতি ইহাদের প্রকাশের ভঙ্গী ভিন্ন ভিন্ন বলিয়া উহাদের বিষয়ও ভিন্ন ভিন্ন, এক বিষয় নয়। কারণ যেখানে একবিষয়তা থাকে সেখানে জ্ঞানের অভেদ থাকে—এইরূপ ব্যাপ্তি আছে। এক বিষয়তাটি ব্যাপ্য আর জ্ঞানের অভেদ ব্যাপক। এই ব্যাপ্তির দৃষ্টান্ত দিয়াছেন "সব্যেতরনয়নদৃষ্টবৎ দৃষ্টম্।" অর্থাৎ বাম চক্ষু ও ডান চক্ষুর দ্বারা আমাদের যে জ্ঞান হয়, তাহা একটি জ্ঞান, আর উহার বিষয়ও একটি। ডান চক্ষুর দ্বারা একটি জ্ঞান আর বাম চক্ষুর দ্বারা অপর একটি জ্ঞান হয় না। যদিও বা দুই চক্ষুর দ্বারা ভিন্ন ভিন্ন জ্ঞান হয়, তাহা হইলেও সেখানে বিষয়ও ভিন্ন ভিন্ন থাকে। কিন্তু একটি বিষয়কে অবলম্বন করিয়া বাম চক্ষু ও ডান চক্ষু জন্য জ্ঞান ভিন্ন ভিন্ন হয় না। তাহা হইলে ঐ জ্ঞানে এক বিষয়তা আছে, আর অভেদও আছে। মূলে যে "সব্যেতরনয়নদৃষ্টবৎ" পদটি আছে,

তাহার ব্যুৎপত্তি=সব্যেতরনয়নাভ্যাং দৃষ্টে ইব এইরূপ অর্থে দ্বন্দ্বগর্ভিত কর্মধারয় সমাসনিষ্পন্ন সব্যেতরনয়ন শব্দের সপ্তম্যন্তের উত্তর "তত্র তস্যেব" [পাঃ ৫।৩।১১৬] বতি প্রত্যয় করিয়া নিষ্পন্ন। ডান ও বাম চক্ষুর দ্বারা দৃষ্ট বিষয়ে যেমন চক্ষুর্দ্বয়ের এক বিষয়তা এবং প্রকাশের অভেদ আছে, তাহা হইলে ইহা সিদ্ধ হইল যে যেখানে যেখানে একবিষয়তা সেখানে সেখানে জ্ঞানের অভেদ। অতএব সেখানে জ্ঞানের অভেদ নাই, সেখানে একবিষয়তা নাই। এখন নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ, শব্দজন্য বিকল্প বা লিঙ্গজন্য বিকল্প এই জ্ঞানগুলির অভেদ নাই—ইহা যদি দেখান যায়, তাহা হইলে তাহাদের বিষয়ও ভিন্ন ভিন্ন সিদ্ধ হইয়া যাইবে—এই অভিপ্রায়ে বৌদ্ধ বলিয়াছেন—"ন চেহ তথা, যথা……অনুভববিষয়ঃ।" ইহ=প্রত্যক্ষ লিঙ্গ শব্দ জন্য বিকল্প জ্ঞানে। তথা=প্রতিভাসের অভেদ। উক্ত জ্ঞানগুলিতে প্রতিভাসের অভেদ নাই—ইহা দেখাইবার জন্য বলিয়াছেন—যেমন প্রত্যক্ষ জ্ঞানে [নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষজ্ঞানে] অমুকদেশ, অমুক-কাল ও এইরূপ অবস্থার দ্বারা ব্যবস্থিত [পৃথক পৃথক ভাবে ব্যাবৃত্ত] হইয়া স্পষ্ট রূপে স্বলক্ষণ পদার্থ প্রকাশিত হয়, সেইরূপ শব্দজন্য বিকল্পজ্ঞানে বা লিঙ্গ জন্য বিকল্পজ্ঞানে স্পষ্ট প্রকাশ হয় না, স্বলক্ষণ প্রকাশিত হয় না, কিন্তু "বিজাতীয় ব্যাবৃত্তমিব"= বিকল্পজ্ঞানে স্বলক্ষণ হইতে বিজাতীয় গোত্ব [ন্যায়মতে] বা অগোব্যাবৃত্তির [বৌদ্ধ মতে] জ্ঞান হয় তাও আবার ব্যাবৃত্ত বলিয়া অর্থাৎ ভিন্ন বলিয়া জ্ঞান হয় না, কিন্তু ভিন্নের মত। অথবা ব্যাবৃত্তের বিজাতীয়ের মত অর্থাৎ ব্যাবৃত্ত না হইয়া প্রকাশিত হয়। বিকল্পজ্ঞানে ন্যায়মতে গোত্ব প্রভৃতি প্রকাশিত হইলেও তাহার ব্যাবৃত্তি বা ভেদ প্রকাশিত হয় না, বৌদ্ধমতে অগোব্যাবৃত্তি প্রকাশিত হইলেও তাহার ব্যাবর্তক ধর্মের প্রকাশ হয় না। ফলত গোত্বাদি ব্যাবৃত্ত না হইয়া প্রকাশিত হয়। আর "পরস্পরা-কারসঙ্কীর্ণমিব"=বিকল্পজ্ঞানে যে গোত্বাদি প্রকাশিত হয়, তাহা তাহার সজাতীয় অন্য গোব্যক্তি প্রভৃতি হইতে ভিন্নরূপে প্রকাশিত না হওয়ায়, গোব্যক্তি এবং গোত্বের আকার যেন সঙ্কীর্ণ অর্থাৎ মিশ্রিতের মত প্রকাশিত হয়। অস্ফুটমিব=অস্পষ্টের মত। বিকল্পজ্ঞানে যেরূপটি প্রকাশিত হয়, তাহার অসাধারণ ধর্মের প্রকাশ হয় না বলিয়া সেই রূপটি [গোত্বাদি] অস্পষ্টভাবে প্রকাশিত হয়। আর "প্রত্যক্ষাপরিচিতম্"= নির্বিকল্পকজ্ঞানে যাহা পরিচিত নিশ্চিত হইয়াছে, তাহা হইতে ভিন্ন রূপ বিকল্পজ্ঞানে প্রকাশিত হয় বলিয়া—ঐরূপ প্রত্যক্ষাপরিচিত। "কিঞ্চিদ্রূপম্"=একটা কিছু রূপ গোত্বাদি। পূর্বে যে "বিজাতীয়ব্যাবৃত্তমিব" "পরস্পরাকারসঙ্কীর্ণমিব" "অস্ফুটমিব" এবং "প্রত্যক্ষাপরিচিতম্" এই চারটির কথা বলা হইয়াছে, সেই চারটি—"কিঞ্চিদ্রূপম্" এর বিশেষণ। আর পরে "আভাসমানম্" অর্থাৎ প্রকাশমান—এইটিও "কিঞ্চিদ্রূপম্" এর বিশেষণ, এইভাবে কিঞ্চিৎ রূপ বিকল্পজ্ঞানে অনুভূত হয়। যেমন পর্বতে যে বহ্নির অনুমিতি হয়, সেখানে সেই বহ্নিটির অন্যান্য সজাতীয় বহ্নি হইতে পৃথক্‌ভাবে প্রকাশ

পায় না, বহ্নিত্বের প্রকাশ হইলেও তাহা বহ্নি হইতে ভিন্ন বলিয়া জানা যায় না, আর সেই বহ্নিত্বটি যে বহ্নির অসাধারণ ধর্ম তাহাও জানা যায় না। কিন্তু পর্বতে যখন বহ্নির প্রত্যক্ষ হয়, তখন তাহা অন্যান্য বহ্নি হইতে বা অবহ্নি হইতে ব্যাবৃত্ত-রূপে স্পষ্ট প্রকাশিত হয়। অতএব প্রত্যক্ষ [নির্বিকল্পক] ও বিকল্পজ্ঞানের প্রকাশের ভেদ অনুভূত হওয়ায় তাহাদের অভেদ থাকিতে পারে না। অভেদ না থাকিলে তাহাদের এক বিষয় হওয়া সম্ভব নয়। প্রশ্ন হইতে পারে—নির্বিকল্পকজ্ঞান ও বিকল্প-জ্ঞানের বিষয় এক, তবে যে তাহাদের প্রকাশের ভেদ হয়, তাহা তাহাদের উপায় অর্থাৎ কারণ ভিন্ন ভিন্ন বলিয়া। নির্বিকল্পজ্ঞানের কারণ ভিন্ন, আর বিকল্পজ্ঞানের কারণ ভিন্ন,—এইজন্য তাহাদের প্রকাশভঙ্গী ভিন্ন ভিন্ন। তাহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিয়াছেন—"ন চোপায়ভেদমাত্রেণ......ঈশতে।" অর্থাৎ বিষয়ের ভেদ না থাকিলে কেবলমাত্র জ্ঞানের উপায়ের ভেদে প্রকাশের ভঙ্গীর ভেদ হইতে পারে না। কেন পারে না? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—জ্ঞানের উপায়গুলি কখনও জ্ঞানের যাহা আকার [প্রকাশভঙ্গী] তাহাকে অন্য রকম করিয়া দিতে পারে না। সুতরাং উপায়ের ভেদ থাকিলেও জ্ঞানের আকার ভিন্ন হইতে পারে না বলিয়া প্রত্যক্ষ ও বিকল্প জ্ঞানের আকারের ভেদ, বিষয়ভেদনিবন্ধন ইহা বলিতে হইবে—ইহা বৌদ্ধের বক্তব্য। এখন যদি কেহ বলেন দেখ! নির্বিকল্পক জ্ঞানের এবং সবিকল্পক জ্ঞানের বিষয় এক, তবে যে উহাদের প্রকাশের ভঙ্গী ভিন্ন ভিন্ন হয়, তাহার কারণ সেই একটি বিষয়ের অনেক আকার আছে, নির্বিকল্পকে তাহার যে আকারের প্রকাশ হয়, সবিকল্পকে তদ্‌ভিন্ন আকারের প্রকাশ হয়, আকার বিষয় হইতে ভিন্ন নয় বলিয়া বিষয় ভিন্ন হয় না, বিষয় একই। ইহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিয়াছেন—"ন চৈকং বস্তু দ্ব্যাকার-মিতি" অর্থাৎ একটি বস্তুর কখনও দুইটি আকার থাকিতে পারে না। তাহা হইলে বস্তুই ভিন্ন হইয়া যাইবে। এইভাবে বৌদ্ধ দেখাইলেন—সবিকল্পক ও নির্বিকল্পক জ্ঞানের প্রকাশভঙ্গীর ভেদ—বিষয়ভেদ ব্যতিরেকে অন্যথাসিদ্ধ হয় না। সুতরাং ব্যাপ্তির—সিদ্ধিতে কোন বাধক থাকে না। এই কথা বলিয়া সেই ব্যাপ্তি দেখাইবার জন্য বৌদ্ধ বলিতেছেন—"অত্র প্রয়োগঃ—যোঽয়ং······বিকল্পকাল ইতি।" অর্থাৎ যে প্রতিভাসটি=জ্ঞানটি কোন বস্তুবিষয়ে প্রত্যক্ষ [নির্বিকল্পক] জ্ঞান হইতে বিপরীত—ভিন্ন-ভিন্ন প্রকাশভঙ্গী বিশিষ্ট হয়, সেই জ্ঞানটি তাহার [নির্বিকল্পকের] সহিত একবিষয়ক হয় না। দৃষ্টান্ত—পটের জ্ঞান ঘটের জ্ঞান হইতে বিপরীত এবং একবিষয়ক নয়। "যোঽয়ম্" হইতে 'পটপ্রতিভাসঃ" বাক্যটি উদাহরণ বাক্য। "তথা চ গবি প্রত্যক্ষপ্রতিভাসাদ্বিপরীতঃ প্রতিভাসো বিকল্পকালঃ ইতি।" বাক্যটি উপনয় বাক্য। ইহার অর্থ—বিকল্পকালিক অর্থাৎ বিকল্পাত্মক, গো প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইতে [নির্বিকল্পক জ্ঞান হইতে] বিপরীত—ভিন্ন, গোবিষয়ে জ্ঞানটি সেইরূপ—নির্বিকল্পের সহিত একবিষয়ক নয়। নির্বিকল্পক জ্ঞানের বিষয় এবং সবিকল্পক জ্ঞানের বিষয় ভিন্ন বলিয়া বৌদ্ধ এইভাবে ভেদ প্রতিপাদন করিতে চান। নির্বিকল্পক ও

বিকল্পের বিষয় ভিন্ন প্রতিপাদিত হইলে নির্বিকল্পের বিষয় স্বলক্ষণ হইতে ভিন্ন। সবিকল্পের বিষয় অন্যব্যাবৃত্তি অর্থাৎ অলীক—ইহা সিদ্ধ হওয়ায়, বৌদ্ধের সেই পূর্বকথিত "বিকল্প অন্যব্যাবৃত্তিবিষয়ক" বলিয়া বিধিরূপ গোত্বাদির নিরাকরণরূপ উদ্দেশ্য সিদ্ধ হয় ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়।। ১৩৪ ।।

ইদমপ্যবদ্যম্। চিত্রাচিত্রপ্রতিভাসাভ্যাং মিথো বিরুদ্ধাভ্যামেকনীলবিষয়াভ্যামনৈকান্তাৎ। ন হি চিত্রাধ্যক্ষে যন্নীলং চকাস্তি, তদেব পশ্চান্ন কেবলং, তদৈব বা পুরুষান্তরস্য। যেনাকারেণৈকবিষয়ত্বং তয়োর্ন তেনৈব বিরোধো, যেন চ বিরোধো ন তেনৈকবিষয়ত্বম্, ধর্মান্তরাকারেণ বিরোধো নীলমাত্রাকারেণ চৈকবিষয়তেতি চেৎ। নন্বিহাপি ধর্মান্তরাকারেণ বিরোধো গোত্ববৎপিণ্ডমাত্রাকারেণ চৈকবিষয়তেতি তাবন্মাত্রনিরাকরণে অসিদ্ধো হেতুঃ। পূর্বত্র সিদ্ধসাধনম্। ন হি শাব্দলৈঙ্গিকবিকল্পকালে দেশকালনিয়মাদয়োঽপি সর্বে এব ধর্মবিশেষাঃ বিষয়ভাবমাসাদয়ন্তীত্যভ্যুপগচ্ছামঃ ।। ১৩৫।।

অনুবাদ ঃ—ইহাও [প্রতিভাসের ভেদ একবিষয়তাভাবের ব্যাপ্য বা প্রতিভাসের ভেদহেতুক একবিষয়তাভাবের অনুমান] দুষ্ট। যেহেতু এক নীল বিষয়ক পরস্পরবিরুদ্ধ চিত্র ও অচিত্র প্রতিভাসদ্বারা [উক্ত হেতুর] ব্যভিচার হইয়া যায়। চিত্র প্রত্যক্ষকালে যেটি নীল বলিয়া প্রকাশিত হয়, পরে তাহাই কেবল জ্ঞাত হয় না, এমন নয়। বা তখনই অন্য পুরুষের নিকট কেবল জ্ঞাত হয় না, এরূপ নয়। [পূর্বপক্ষ] সেই চিত্রজ্ঞান এবং অচিত্রজ্ঞানের যেই আকারে একবিষয়তা, সেই আকারেই তাহাদের বিরোধ নাই, যেই আকারে তাহাদের বিরোধ, সেই আকারে একবিষয়তা নয়, অন্যধর্মাকারে [চিত্রস্বরূপে] বিরোধ, আর নীলমাত্রাকারে একবিষয়তা। [উত্তর] এখানেও [নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ ও শাব্দ লিঙ্গাদিজন্য বিকল্পেও] অন্য ধর্মাকারে [দেশকালনিয়মাদিবিশিষ্টরূপে] বিরোধ, আর গোত্ববিশিষ্ট ব্যক্তিমাত্ররূপে একবিষয়তা—এইহেতু সেই গোত্বাদিবিশিষ্ট গোপিণ্ডাদিমাত্র—বিষয়তার খণ্ডন করিলে হেতু স্বরূপাসিদ্ধ হয়। আর পূর্বে অর্থাৎ দেশকালাদিভেদে জ্ঞানের ভেদবশত একবিষয়তার অভাব সাধন করিলে সিদ্ধসাধন দোষ হয়। যেহেতু শাব্দবিকল্প বা লিঙ্গজন্য

বিকল্পকালে দেশ কাল নিয়ম প্রভৃতি সমস্ত বিশেষধর্ম বিষয় হয়—ইহা আমরা স্বীকার করি না ॥ ১৩৫ ॥

তাৎপর্য ঃ—যে জ্ঞান, যে জ্ঞান হইতে ভিন্ন, সেই জ্ঞান তাহার সহিত একবিষয়ক নয়, যেমন ঘটজ্ঞান পটজ্ঞান হইতে ভিন্ন বলিয়া পটজ্ঞানের সহিত একবিষয়ক নয়। এইরূপ ব্যাপ্তি-বশতঃ "অনুমিতি ও শাব্দবিকল্পজ্ঞান, প্রত্যক্ষের [নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ] সহিত একবিষয়ক নয়, যেহেতু—উহা প্রত্যক্ষ হইতে ভিন্ন। এইরূপ অনুমিতি বা শাব্দবিকল্প জ্ঞানকে পক্ষ করিয়া একবিষয়তাভাবের অনুমিতি হয়। ইহা বৌদ্ধ বলিয়াছেন। এখন নৈয়ায়িক তাহার খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"ইদমপ্যবদ্যম্" অর্থাৎ এই অনুমানও দুষ্ট। কেন দুষ্ট? তাহার উত্তরে বলিয়াছেন—"চিত্রাচিত্রপ্রতিভাসাভ্যাং........পুরুষান্তরস্য।" অর্থাৎ যেখানে একটি চিত্র বস্ত্রের একাংশ অন্ধকারে আবৃত নীল অংশটি আলোকসংযুক্ত। ঐরূপ অবস্থায় কোন লোক সেই বস্ত্রটি দেখিয়া "নীল" বলিয়া জানিল আবার পরক্ষণে অন্ধকার অপসৃত হওয়ায় তাহাকে "চিত্র" বলিয়া জানিল বা বস্ত্রটির একপার্শ্বের খানিকটা অংশ অন্ধকারে আবৃত, নীলাংশটি আলোকসংযুক্ত, বস্ত্রের অপর পার্শ্বে সম্পূর্ণ আলোকযুক্ত, একই সময়ে একজন লোক একপার্শ্ব দেখিয়া "নীল" বলিয়া এবং অপর ব্যক্তি অপর পার্শ্ব দেখিয়া "চিত্র" বলিয়া জানিল। সেখানে নীলজ্ঞান ও চিত্রজ্ঞান দুইটি ভিন্ন, কিন্তু বিষয় ভিন্ন নয়। তাহা হইলে বৌদ্ধের পূর্বোক্ত অনুমানে প্রতিভাসভেদরূপ হেতুটি ব্যভিচারী হইয়া গেল। সেখানে বিষয়টি যে ভিন্ন নয় কিন্তু এক তাহা প্রতিপাদন করিবার জন্য নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"নহি চিত্রাধ্যক্ষে" ইত্যাদি। যেই বস্ত্রটি পূর্বে নীল বলিয়া জ্ঞাত হইয়াছিল, পরে কেবল সেই বস্ত্রটি জ্ঞাত হয় না, অধিক কিছু জ্ঞাত হয়—এইরূপ তো নয় বা যে লোকের কাছে সেই বস্ত্র নীল বলিয়া জ্ঞাত হইয়াছে, সেই কালেই অন্যলোকের নিকট কেবল বস্ত্র জ্ঞাত হয় নাই অন্য কিছু জ্ঞাত হইয়াছে —এইরূপ তো বলা যায় না। উভয়জ্ঞানে একই বস্ত্ররূপ বিষয় প্রকাশিত হইয়া থাকে। বৌদ্ধ ক্ষণিকবাদী, এইজন্য একজন লোকের নিকট যাহা পূর্বে নীল বলিয়া জ্ঞাত হইয়া ছিল, পরক্ষণে সেই লোকের নিকট তাহাই যে চিত্র বলিয়া জ্ঞাত হয় তাহা নয়, কিন্তু পরক্ষণে বিষয়টি ভিন্ন; সুতরাং সেখানে একবিষয়তা থাকে না ইহা বৌদ্ধ বলিতে পারেন। এইজন্য একপুরুষের দুইটি জ্ঞান প্রথমে বলিয়া নৈয়ায়িক পরে দুইজন লোকের একই ক্ষণে দুইটি জ্ঞানের দৃষ্টান্তের কথা বলিয়াছেন। যাহা হউক একই বস্ত্রাবলম্বনে দুই ব্যক্তির একক্ষণে জ্ঞানের ভেদস্থলে বৌদ্ধের পূর্বোক্ত ব্যাপ্তি ভঙ্গ হইল—ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য। নৈয়ায়িকের এই বক্তব্যের উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"যেনাকারেণ একবিষয়ত্বং তয়োর্ন...... ...ইতি চেৎ।" বৌদ্ধ বলিতেছেন দেখ! তুমি [নৈয়ায়িক] যে স্থল দেখাইয়া ব্যভিচারের কথা বলিয়াছ, তাহা ঠিক নয়। যেহেতু "নীলজ্ঞান" এবং "চিত্রজ্ঞান" এই দুইটি জ্ঞানের মধ্যে যে বিষয়ের একত্ব বলিয়াছ তাহা নীলত্বরূপে। বৌদ্ধমতে

গুণাদির সমষ্টি হইতে অতিরিক্ত দ্রব্য স্বীকার করা হয় না। এইজন্য যে দ্রব্যটি নীল, তাহাকে তাঁহারা নীল বলেন। যাহা লাল তাহাকে রক্ত বলেন। অতএব নীল বিষয়টি নীলত্বরূপে এক—এইকথা তাঁহারা বলিতেছেন। অতএব যে হিসাবে চিত্র এবং নীল [অচিত্র] জ্ঞানদ্বয় একবিষয়ক, সে হিসাবে সেই দুইটি জ্ঞানের বিরোধ নাই। নীল বস্তুকে নীলত্বরূপে চিত্র ও নীল বলিয়া জানার বিরোধ থাকিতে পারে না। কারণ জ্ঞানদ্বয়ের বিষয়তাবচ্ছেদক এক নীলত্ব। কিন্তু চিত্র ও অচিত্রজ্ঞানের বিরোধিতা হইতেছে চিত্রত্ব ও অচিত্রত্বরূপে। চিত্রত্ব ও অচিত্রত্ব ধর্ম দুইটি বিরোধিতার অবচ্ছেদক। কারণ যেখানে চিত্রত্ব থাকে সেখানে অচিত্রত্ব থাকে না। এখন উক্ত বস্তুকে অবলম্বন করিয়া চিত্র এবং নীল [অচিত্র] বলিয়া যে দুইটি জ্ঞান উৎপন্ন হইয়াছে সেই দুইটি জ্ঞানকে যদি চিত্রত্বরূপে চিত্রের জ্ঞান আর অচিত্রত্বরূপে নীল জ্ঞান ধরা হয়, তাহা হইলে কিন্তু দুইটি জ্ঞানের বিষয় এক হইবে না। বিষয় ভিন্ন ভিন্ন হইবে। মোট কথা এই যে এক বিষয়কে অবলম্বন করিয়া অবিরুদ্ধ নানা জ্ঞান হইতে পারে কিন্তু বিরুদ্ধ নানা জ্ঞান হইতে পারে না—ইহাই বৌদ্ধের বক্তব্য। সুতরাং নৈয়ায়িক যেস্থলে বৌদ্ধের ব্যাপ্তির ভঙ্গ দেখাইয়াছেন তাহাতে বৌদ্ধের ব্যাপ্তিভঙ্গ হয় নাই, কারণ সেখানে একই বস্তুর নীলত্ব রূপে নীল ও চিত্র এই দুইটি জ্ঞান বিরুদ্ধ নয়। কিন্তু সেই দুইটি জ্ঞানকে যদি চিত্রত্ব ও অচিত্রত্বরূপে ধরা হয় তাহা হইলে তাহারা বিরুদ্ধ হইবে এবং বিষয়ও এক হইবে না। বিষয় চিত্রত্ব ও অচিত্রত্ব ইত্যাদিরূপে ভিন্ন ভিন্ন হইয়া যাইবে। আমরা [বৌদ্ধেরা] ব্যাপ্তির কথা বলিয়াছিলাম—জ্ঞানের ভেদে বিষয়ের ভেদ, তাহা বিরুদ্ধ জ্ঞানদ্বয়ের ভেদে বিষয়ের ভেদ—বলিয়া বুঝিতে হইবে। প্রত্যক্ষ [নির্বিকল্পক] জ্ঞান এবং শাব্দ বা অনুমিতিবিকল্পক জ্ঞান পরস্পর বিরুদ্ধ। ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"নন্বিহাপি……ইত্যভ্যুপগচ্ছামঃ।" অর্থাৎ নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ এবং শাব্দাদি বিকল্পে যে বৌদ্ধ জ্ঞান দুইটি বিরুদ্ধ বলিয়াছেন, তাহা যে হিসাবে বিরুদ্ধ, সেই হিসাবে জ্ঞানগুলির বিষয় ভিন্ন ভিন্ন। কিন্তু ঐ জ্ঞানগুলির অন্যরূপে এক বিষয়ও আছে। অতএব যে হিসাবে বিষয় এক সেই হিসাবে জ্ঞানগুলির বিরোধ নাই। যেমন—নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষে গোত্ববিশিষ্ট গোপ্রাণী বিষয় হইয়া থাকে আর বিকল্পজ্ঞানেও গোত্ববিশিষ্ট প্রাণীটি বিষয় হইয়া থাকে। এই গোত্ববিশিষ্টপ্রাণিরূপে নির্বিকল্প ও বিকল্প জ্ঞানের কোন বিরোধ নাই। তবে নির্বিকল্পকজ্ঞানে যে দেশ, যে কাল নিয়তভাবে প্রকাশিত হয়, বিকল্পজ্ঞানে সেই দেশ, সেই কাল প্রভৃতির নিয়ম প্রকাশিত হয় না। এইজন্য দেশ কাল নিয়মাদিরূপে নির্বিকল্পক জ্ঞানে গোত্ববিশিষ্টপিণ্ড [গোদেহ] প্রকাশিত হয়, আর বিকল্পজ্ঞানে তাদৃশদেশকালাদি নিয়মাভাবরূপে গোত্ব-বিশিষ্টপিণ্ড প্রকাশিত হয়। এই হিসাবে দুইটি জ্ঞানের বিরোধ আছে। ইহা আমরা

স্বীকার করি। এখন পূর্বোক্ত অনুমানের দ্বারা বৌদ্ধ যদি নির্বিকল্পকজ্ঞান ও বিকল্পজ্ঞানে গোত্ববিশিষ্টপ্রাণিরূপে এক বিষয়তার খণ্ডন করেন অর্থাৎ ঐ উভয়জ্ঞানে গোত্ববিশিষ্ট প্রাণিরূপ এক বিষয় নাই বলেন—তাহা হইলে বৌদ্ধের হেতুটি স্বরূপাসিদ্ধ হইয়া যাইবে। বৌদ্ধের অনুমানের আকারটি মোটামুটিভাবে এইরূপ ছিল—"বিকল্পজ্ঞান নির্বিকল্পকজ্ঞানের সহিত একবিষয়ক নয়, যেহেতু নির্বিকল্পক জ্ঞান হইতে বিকল্পজ্ঞান বিপরীত অর্থাৎ বিরুদ্ধ। [বিকল্পঃ ন প্রত্যক্ষেণ সমানবিষয়ঃ তেনান্যূনানাতিরিক্তবিষয়ত্বরহিতত্বাৎ]

এখন নির্বিকল্পকজ্ঞানে এবং বিকল্পজ্ঞানে গোত্ববিশিষ্টপ্রাণিরূপে এক বিষয় প্রকাশিত হয়, ইহা আমরা [নৈয়ায়িক] স্বীকার করি। সুতরাং ঐ এক বিষয়রূপে নির্বিকল্পক জ্ঞান ও বিকল্প জ্ঞানের বিরোধিতা নাই। অতএব বিকল্প জ্ঞানরূপ পক্ষে নির্বিকল্পক জ্ঞানের বিপরীতত্বরূপহেতু থাকিল না, [গোত্ববিশিষ্টপ্রাণিরূপে নির্বিকল্পক জ্ঞান ও বিকল্প জ্ঞানের অন্যূনানতিরিক্তবিষয় থাকায়, অন্যূনানতিরিক্তবিষয়ত্বরহিতত্বরূপহেতু বিকল্পজ্ঞানে না থাকায় স্বরূপাসিদ্ধ হইল] আর যদি বৌদ্ধ পূর্বত্র অর্থাৎ নির্বিকল্পজ্ঞানে যে দেশ বা কাল নিয়তরূপে প্রকাশিত হয়, বিকল্পজ্ঞানে তাহা প্রকাশিত হয় না; অতএব দেশকালাদিনিয়মাবিষয়ক হওয়ায় বিকল্পজ্ঞান নিবিকল্পকের বিপরীত [বিরুদ্ধ বা ন্যূনাতিরিক্তবিষয়তাক] বলেন তাহা হইলে সিদ্ধসাধন দোষ হইবে। কারণ নির্বিকল্পক জ্ঞানে যে দেশ, যে কাল, যে অবস্থা ইত্যাদি প্রকাশিত হয় সবিকল্পক জ্ঞানে সেই দেশ, কাল প্রভৃতি প্রকাশিত হয় না। সুতরাং এই হিসাবে নির্বিকল্পক ও বিকল্প জ্ঞানের এক বিষয়তা নাই; আর এই হিসাবে অর্থাৎ বিশিষ্টদেশকালাদিবিষয়কত্ব ও তদবিষয়কত্বরূপে দুই প্রকার জ্ঞান বিপরীত বা বিরুদ্ধ—ইহা নৈয়ায়িকও স্বীকার করেন। এখন এইভাবে বিকল্প জ্ঞানকে পক্ষ করিয়া বিপরীতত্ব [বা অন্যূনানতিরিক্তবিষয়ত্বরহিতত্ব] হেতুর দ্বারা যদি বৌদ্ধ নির্বিকল্পক জ্ঞান হইতে বিকল্প জ্ঞানে ভিন্নবিষয়তা বা একবিষয়তার অভাব সাধন করেন তাহা হইলে সিদ্ধসাধন দোষ হইবে। আর এইভাবে নির্বিকল্পক এবং বিকল্প জ্ঞানের বিষয় যে এক নয় তাহা বুঝাইবার জন্য নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"ন হি শাব্দলৈঙ্গিক বিকল্পকালে··· অভ্যুপগচ্ছামঃ" অর্থাৎ বিকল্প জ্ঞানকালে, নির্বিকল্পক জ্ঞানকালীন দেশ কাল নিয়ম প্রভৃতি যে সকল ধর্ম প্রকাশিত হয়, সেই সকল ধর্মই যে প্রকাশিত হয় বা বিকল্প জ্ঞানের বিষয় হয় ইহা আমরা স্বীকার করি না। অতএব এই যুক্তিতে পূর্বোক্ত অনুমান দুষ্ট ॥১৩৫॥

ননু ধর্মিণ্যেব স্ফুটাস্ফুটপ্রতিভাসভেদঃ কথম্। ন কথঞ্চিৎ। যথা যথা হি ধর্মাঃ প্রতিভান্তি তথা তথা স্ফুটার্থ-প্রতিভানব্যবহারঃ, যথা যথা চ ধর্মাণামপ্রতিপত্তিস্তথা তথা প্রতিভানস্য মান্দ্যব্যবহারো দূরান্তিকাদৌ প্রত্যক্ষেঽপি লোকা-নাম্, ন তু সর্বথৈবাপ্রতিপত্তৌ ॥১৩৬॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] ধর্মিবিষয়েই [নির্বিকল্পক ও সবিকল্পক জ্ঞানে ধর্মী প্রকাশিত হইলে একই ধর্মিবিষয়ে] স্পষ্টজ্ঞান এবং অস্পষ্টজ্ঞানের ভেদ কিরূপে হয়? [উত্তর] কোনরূপেই হয় না। যেমন যেমনই [ধর্মীর অধিক ধর্ম] ধর্মসকল প্রকাশিত হয়, [তেমন তেমন] সেইরূপ সেইরূপ স্পষ্ট বিষয়ক জ্ঞানের ব্যবহার হয়। আর যেমন যেমন ধর্মসমূহের [অধিক ধর্মের] জ্ঞান না হয়, সেইভাবে সেইভাবে দূরে ও নিকটে প্রত্যক্ষেও [নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষে] লোকের জ্ঞানের মান্দ্য ব্যবহার হয়, কিন্তু একেবারে [ধর্মীর] জ্ঞান না হইলে জ্ঞানের মান্দ্যব্যবহার হয় না ॥১৩৬॥

তাৎপর্য :—নৈয়ায়িক পূর্বে বলিয়াছেন নির্বিকল্পক জ্ঞানে যেমন গোত্বাদিধর্মবিশিষ্ট গোপিণ্ডরূপ ধর্মী বিষয় হইয়া থাকে, বিকল্প জ্ঞানেও সেইরূপ গোত্বাদিধর্মবিশিষ্ট পিণ্ড বিষয় হইয়া থাকে। সুতরাং এইভাবে উভয় জ্ঞানের একবিষয়তা সম্ভব হয়। এখন বৌদ্ধ তাহার উপর আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"ননু......কথম্।" বৌদ্ধমতে নির্বিকল্পকে স্বলক্ষণ গোব্যক্তিরূপ ধর্মী প্রকাশিত হয়, বিকল্প জ্ঞানে স্বলক্ষণ ধর্মী বিষয় হয় না। কারণ তাঁহারা বলেন নির্বিকল্পক জ্ঞান যে ভাবে স্পষ্টরূপে প্রকাশমান হয়, বিকল্প জ্ঞান সে ভাবে হয় না। এই যে জ্ঞানের স্পষ্টাবভাস ও অস্পষ্টাবভাসের ভেদ, ইহার নিশ্চয় কোন হেতু আছে। যে জ্ঞানে যাহার সান্নিধ্য থাকে, সেই জ্ঞান সেই বিষয়ে স্পষ্ট হয়, যে জ্ঞানে তাহা থাকে না, সেই জ্ঞানের স্ফুটাবভাস হয় না। নির্বিকল্পক জ্ঞান স্পষ্টাবভাস হয়, এই জন্য স্বীকার করিতে হইবে যে সেই জ্ঞানে স্বলক্ষণ গোব্যক্তি প্রভৃতি ধর্মী প্রকাশিত [বিষয়] হয়। আর বিকল্প জ্ঞানে সেই ধর্মী বিষয় হয় না, এইজন্য উহা অস্পষ্টাবভাস হয়। অতএব স্বলক্ষণ ধর্মী নির্বিকল্পক জ্ঞানের বিষয় আর স্বলক্ষণ ভিন্ন অলীক অগোব্যাবৃত্তি প্রভৃতি বিকল্পের বিষয়। এই হেতু উভয় প্রকার জ্ঞানের বিষয় ভেদ [সর্বথা বিষয় ভেদ] আছে, নতুবা উভয় জ্ঞানে ধর্মী স্বলক্ষণ বিষয় হইলে স্পষ্ট ও অস্পষ্ট ভেদ হইত না। ইহাই বৌদ্ধের আশঙ্কার অভিপ্রায়।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন কথঞ্চিৎ। যথা যথা......অপ্রতিপত্তৌ।" অর্থাৎ জ্ঞানের স্পষ্টাস্পষ্ট ভেদ নাই। সব জ্ঞানই স্পষ্টাবভাস হয়। তবে যে কোন জ্ঞানকে আমরা স্পষ্ট বলিয়া ব্যবহার করি, আর কোন জ্ঞানকে অস্পষ্ট বলিয়া ব্যবহার করি তাহার কারণ হইতেছে, যে যে জ্ঞানে ধর্মীর ধর্ম যত যত অধিক প্রকাশিত হয় সেই সেই জ্ঞানকে আমরা তত স্পষ্ট বলিয়া ব্যবহার করি। আর যে যে জ্ঞানে ধর্মীর যত যত ধর্ম প্রকাশিত হয় না অর্থাৎ কম সংখ্যক ধর্ম প্রকাশিত হয়, সেই সেই জ্ঞানকে আমরা অস্পষ্ট বলিয়া ব্যবহার করি। নির্বিকল্পক জ্ঞান এবং বিকল্প জ্ঞান উভয়ত্রই ধর্মীর প্রকাশ হয়। ধর্মীর প্রকাশাপ্রকাশনিমিত্ত জ্ঞানের স্পষ্টত্বাস্পষ্টত্ব

হয় না। লোকে নির্বিকল্পক জ্ঞানকেও স্পষ্ট ও অস্পষ্ট বলিয়া ব্যবহার করে। দূরবর্তি বিষয়কে অবলম্বন করিয়া যে নির্বিকল্পক জ্ঞান হয়, তাহাতে অস্পষ্টত্ব ব্যবহার হয়, আর নিকটবর্তি বিষয়কে অবলম্বন করিয়া যে নির্বিকল্পক জ্ঞান হয়, তাহাতে স্পষ্টত্ব ব্যবহার হয়। কিন্তু ধর্মী যদি একেবারে অপ্রকাশিত হইত, তাহা হইলে জ্ঞানের অস্পষ্টত্ব ব্যবহারও অনুপপন্ন হইয়া যাইত। কারণ যাহাকে অবলম্বন করিয়াই স্পষ্টত্বা-স্পষ্টত্ব ব্যবহার হয়, তাহার অপ্রকাশে ঐ ব্যবহার সর্বথা অনুপপন্ন হইয়া যায়। অতএব নির্বিকল্পক এবং বিকল্প জ্ঞানে ধর্মীর প্রকাশ হয় বলিয়া ধর্মিবিষয়ত্বরূপে উক্ত জ্ঞানদ্বয়ের একবিষয়তাই সিদ্ধ হয় ॥১৩৬॥

বিদূরাদিপ্রত্যয়োঽপি পক্ষ এবেতি চেৎ। অস্তু। ন তু তাবতাপি ধর্মধর্মিভেদসিদ্ধৌ প্রত্যক্ষবাধস্য তৎসন্দেহেঽপি সন্দিগ্ধানৈকান্তিকস্য বা পরিহারঃ, তাবতাপি প্রতিভাসভেদস্যো-পপত্তেঃ ॥ ১৩৭ ॥

অনুবাদ :—[পূর্বপক্ষ] দূরাদিবর্তিবিষয়কজ্ঞানও পক্ষতুল্যই। [উত্তর] হউক্, কিন্তু তাহার দ্বারাও [প্রতিভাসের ভেদ দ্বারাও] ধর্ম ও ধর্মীর ভেদ সিদ্ধ হওয়ায় প্রত্যক্ষের দ্বারা [অনুমানের—ধর্ম্যবিষয়ত্বের বা একবিষয়তাভাবের অনুমানের] অনুমানের বাধের, ধর্ম ও ধর্মীর ভেদের সন্দেহ হইলেও [হেতুতে] সন্দিগ্ধব্যভিচারের পরিহার হয় না। তাহার দ্বারাও [একবিষয়তা দ্বারাও] জ্ঞানের ভেদের উপপত্তি হইয়া যায় ॥ ১৩৭ ॥

তাৎপর্য :—দূরে বা নিকটে একই ধর্মীর প্রত্যক্ষজ্ঞান [নির্বিকল্পক] হইলেও কতকগুলি অধিক ধর্মের প্রকাশ এবং অপ্রকাশ বশত নির্বিকল্পক জ্ঞানে স্পষ্টত্ব ও অস্পষ্টত্ব ব্যবহার হইয়া যায়। এইকথা নৈয়ায়িক পূর্বে বলিয়াছেন। তাহাতে বৌদ্ধ আশঙ্কা করিয়া বলিতেছেন—"বিদূরাদিপ্রত্যয়োঽপি.........চেৎ।" অর্থাৎ দূরাদির জ্ঞানের সম্বন্ধে যে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—সেইসব জ্ঞানে ধর্মী বিষয় হওয়ায় একবিষয়তা আছে, তাহাতে আমাদের বক্তব্য এই যে সেই দূরের জ্ঞান ও নিকটের জ্ঞান গুলিতে আমাদের সন্দেহ—তাহাদের একবিষয়তার সন্দেহ থাকায়—সেই দূরাদিবর্তিজ্ঞানও আমাদের পক্ষই। পক্ষে সাধ্যের সন্দেহ থাকে। তবে এখানে মূলের 'পক্ষ'পদের অর্থ—পক্ষতুল্য বলিতে হইবে। নতুবা মূলকার পরে যে সন্দিগ্ধব্যভিচার দোষের আপত্তি দিয়াছেন, তাহা অনুপপন্ন হইয়া যায়। কারণ পক্ষে ব্যভিচার দোষাবহ নয়, তথাপি পক্ষসমে ব্যভিচার দোষাবহ—এই মত অবলম্বন করিয়া মূলকার পক্ষসমে ব্যভিচার দোষের বর্ণনা করিয়াছেন ইহা বুঝিতে হইবে। যাহা হউক বৌদ্ধ বলিতে চান যে "দূরবর্তীজ্ঞানটি নিকটবর্তী জ্ঞানের

সহিত একবিষয়ক নহে, যেহেতু দূরবর্ত্তীজ্ঞান নিকটবর্ত্তী জ্ঞান হইতে বিপরীত [ভিন্ন]।" এই প্রতিভাসভেদ দ্বারা একবিষয়তার অভাবসিদ্ধ হইলে, নিকটবর্ত্তী জ্ঞানটি স্বলক্ষণবিষয়ক, আর দূরবর্ত্তী জ্ঞানটি তদ্‌ভিন্ন অলীকবিষয়ক—ইহা প্রতিপাদিত হইবে। তাহাতে বৌদ্ধের অভিপ্রেত বিকল্পজ্ঞানের ধর্ম্মবিষয়তা বা অলীকবিষয়তা সিদ্ধ হইয়া যাইবে।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"অস্তু। ন তু……উপপত্তেঃ।" অর্থাৎ দূরাদির জ্ঞানকে তোমরা [বৌদ্ধ] পক্ষসম বলিয়া স্বীকার কর। তাহাতেও তোমাদের অনুমানে বাধদোষ বা ব্যভিচারদোষ বারণ করিতে পারিবে না। কারণ আমরা ধর্ম ও ধর্ম্মীর ভেদ সাধন করিয়া আসিয়াছি। ধর্ম ও ধর্ম্মীর ভেদ সিদ্ধ হইয়াছে। দূরে যে ধর্ম্মীকে জানা গিয়াছিল, তাহাতে তাহার সব ধর্মের জ্ঞান হয় নাই, ধর্মী হইতে ধর্ম ভিন্ন বলিয়া ধর্ম্মীকে জানিলে ধর্মের জ্ঞান নাও হইতে পারে। যে ধর্ম্মীকে দূরে দেখা গিয়াছিল বা অনুমান করা হইয়াছিল নিকটে তাহারই প্রত্যক্ষ, অনুব্যবসায় দ্বারা জানা যায়। যেমন যাহাকে আমি দূর হইতে দেখিয়া ছিলাম বা অনুমান করিয়াছিলাম তাহাকেই আমি নিকটে দেখিতেছি—এইভাবে অনুব্যবসায় রূপ প্রত্যক্ষদ্বারা দূরবর্ত্তিজ্ঞানে এবং নিকটবর্ত্তিজ্ঞানে একধর্ম্মিবিষয়তার নিশ্চয় হওয়ায় তাহাব দ্বারা তোমাদের [বৌদ্ধের] উক্তজ্ঞানদ্বয়ের একবিষয়তানুমান বাধিত হইয়া যায়। আর যদি বল ধর্ম ও ধর্ম্মীর ভেদের নিশ্চয় হয় নাই বলিয়া, ধর্ম ও ধর্ম্মীর অভেদও সম্ভব হইতে পারে। তাহাতে দূরের জ্ঞানে যদি ধর্ম্মীকে জানা যাইত, তাহা হইলে তাহার ধর্মগুলিও জানা যাইত [ধর্ম ধর্ম্মীর অভেদ বলিয়া]। দূরের জ্ঞানে সকল ধর্মবিশিষ্টধর্ম্মীর প্রকাশ এবং নিকটের জ্ঞানেও সকলধর্মবিশিষ্টধর্ম্মীর প্রকাশ হইলে—ঐ উভয় জ্ঞানের স্পষ্টত্বাস্পষ্টত্বভেদ প্রকাশ হইতে পারে না। এইজন্য বলিতে হইবে যে নিকটের জ্ঞানে ধর্ম্মীর প্রকাশ হইয়াছে, ফলত তাহার সকল ধর্মের প্রকাশ হইয়াছে; আর দূরের জ্ঞানে ধর্ম্মীর প্রকাশ হয় না, কিন্তু অন্যব্যাবৃত্তি প্রভৃতি অলীকের প্রকাশ হয়। এইজন্য উভয় জ্ঞানের স্পষ্টত্বাস্পষ্টত্বভেদ উপপন্ন হয়। তাহার উত্তরে বলিব [নৈয়ায়িক] দেখ, ধর্ম ও ধর্ম্মীর ভেদের নিশ্চয় না হইলেও ধর্ম ও ধর্ম্মীর অভেদেরও নিশ্চয় হয় নাই; ফলত ধর্ম ও ধর্ম্মীর ভেদের সন্দেহ হয়। এই সন্দেহ হইলেও দূরের জ্ঞান এবং নিকটের জ্ঞানের বিষয়ের যে একত্ব অনুব্যবসায় হয় [যাহাকে দূরে দেখিয়াছিলাম তাহাকেই নিকটে দেখিতেছি] সেই অনুব্যবসায়ের প্রামাণ্যের উপর সন্দেহ হয় বটে। ঐ সন্দেহ হইলে মনে হইতে পারে উভয় জ্ঞানের বিষয় এক কিনা? এইরূপ সন্দেহ হইলে দূরের জ্ঞানে নিকটের জ্ঞান হইতে প্রতিভাস ভেদরূপ হেতুর নিশ্চয় হইলেও একবিষয়তারূপ সাধ্যের সন্দেহ হওয়ায়, হেতুতে সন্দিগ্ধ ব্যভিচার দোষ থাকিয়াই যায়, তাহাতেও সাধ্য সিদ্ধ হয় না। অতএব এইভাবে দূরাদি জ্ঞানকে পক্ষসম করিয়াও তোমাদের দোষ হইতে মুক্তি হয় না। উভয় জ্ঞানে একধর্ম্মী বিষয় হইলেও কতকগুলি ধর্মের প্রকাশ দূরের জ্ঞানে হয় না, আর নিকটের

জ্ঞানে তাহার প্রকাশবশতও জ্ঞানদ্বয়ের ভেদ সিদ্ধ হইয়া যায় বলিয়া উভয় জ্ঞানে একবিষয়তার অভাব সাধন নিরাকৃত হইয়া যায় ॥ ১৩৭ ॥

যদি চ নৈবং, দূরতমাদিপ্রত্যয়েষু কঃ সমাশ্বাসবিষয়ঃ। যত্থার্থো লভ্যতে ইতি চেৎ। ননু লাভোঽপি পূর্বপূর্বোপলব্ধানুপমর্দনেনৈব। ন হি সত্ত্বদ্রব্যত্বপৃথিবীত্ববৃক্ষত্বাদিকং পরিভূয় শিংশপাত্বং লভ্যতে ॥ ১৩৮ ॥

অনুবাদ :—যদি এইরূপ [দূরাদিজ্ঞানের এক বিষয়] না হয়, তাহা হইলে দূরতম, দূরতর, দূরবর্তী প্রভৃতি বিষয়ক জ্ঞান সমূহের মধ্যে কোন্‌টি বিশ্বাসের বিষয় হইবে। [পূর্বপক্ষ] যাহার [যে জ্ঞানের] বিষয় লব্ধ হয় [সেই জ্ঞান বিশ্বাসের বিষয় হইবে]। [উত্তর] লাভও পূর্বে পূর্বে উপলব্ধ রূপকে বিনষ্ট না করিয়াই। যেহেতু সত্ত্ব, দ্রব্যত্ব, পৃথিবীত্ব ও বৃক্ষত্ব প্রভৃতিকে পরিত্যাগ করিয়া শিংশপাত্বের লাভ হয় না ॥ ১৩৮ ॥

তাৎপর্য :—দূরের জ্ঞান এবং নিকটের জ্ঞান একবিষয়ক—একধর্মিবিষয়ক হইতে পারে ইহাতে জ্ঞানের ভেদের কোন অনুপপত্তি হয় না—ইহা নৈয়ায়িক বলিয়াছেন। উহা দূর করিবার জন্ম এখন বলিতেছেন—“যদি চ নৈবং……সমাশ্বাসবিষয়ঃ।” অর্থাৎ দূররতরবর্তী ও দূরতমবর্তী বিষয়ের জ্ঞানগুলি যদি একবিষয়ক না হয়, তাহা হইলে কোন জ্ঞানে বিশ্বাস অর্থাৎ প্রামাণ্য জ্ঞান থাকিবে না। একটি বস্তুকে বহুদূর [দূরতম] হইতে একটা কিছু সৎ এইরূপ জানা গেল, তারপর তাহার দিকে ক্রমে অগ্রসর হইলে, ‘ইহা দ্রব্য’, আরও অগ্রসর হইলে পৃথিবী, বৃক্ষ, শিংশপাবৃক্ষ ইত্যাদিরূপে জানা যায়। এখন এই জ্ঞানগুলির বিষয় যদি এক না হয়, ভিন্ন ভিন্ন হয়, তাহা হইলে কোন্ জ্ঞানটি প্রমাণ [ঠিক] ইহা লোকে বুঝিবে কিরূপে। পূর্বে যাহাকে দূর হইতে আছে বলিয়া জানা গিয়াছিল, পরে দ্রব্য বলিয়া যে জানা হইল, তাহার বিষয় ভিন্ন, তার পরের “পৃথিবী” এই জ্ঞানের বিষয়ও যদি ভিন্ন হয়, তাহা হইলে লোকে দূর হইতে একটি পদার্থ দেখিয়া, তাহাকে নিশ্চয় করিবার জন্য যে ক্রমশঃ অগ্রসর হয়, তাহা অনুপপন্ন হইয়া যাইবে। কারণ প্রত্যেক জ্ঞানের বিষয় ভিন্ন ভিন্ন হইলে কোন্ জ্ঞানকে প্রমাণ বলিয়া বিশ্বাস করিবে না। কোন জ্ঞানের সহিত কোন জ্ঞানের মিল না থাকিলে কিসের দ্বারা কোন জ্ঞানের প্রামাণ্য নির্ধারণ করিবে। এইজন্য বলিতে হইবে দূর, দূরতর, দূরতমাদির জ্ঞানগুলির এক ধর্মীই বিষয়, অবশ্য ধর্ম ভিন্ন ভিন্ন। অতএব নির্বিকল্পক এবং বিকল্প—জ্ঞানেরও এক ধর্মী বিষয়। ইহার উপর বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—“যত্থার্থো লভ্যত ইতি চেৎ।” অর্থাৎ যে জ্ঞানের বিষয় প্রাপ্ত হওয়া যায় সেই জ্ঞানকে

প্রমাণ বলিব। যেমন যেখানে জলের জ্ঞানের পর প্রবৃত্ত হইয়া জল প্রাপ্তি হয় সেই জ্ঞান প্রমাণ, আর যেখানে জলজ্ঞানের [মরুভূমিতে] পর প্রবৃত্ত হইয়া জলপ্রাপ্তি হয় না তাহা অপ্রমাণ। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—দেখ! দূরতম, দূরতর, দূর, নিকট বিষয়ক জ্ঞানসমূহস্থলে পূর্ব পূর্ব জ্ঞানে উপলব্ধরূপকে বাদ দিয়া বস্তুর লাভ হয় না। কারণ যে শিশংপা বৃক্ষকে বহুদূর হইতে সৎ বলিয়া, তারপরে কমদূরে দ্রব্য বলিয়া আরও কম দূরে পৃথিবী বলিয়া এইভাবে ক্রমে বৃক্ষ বলিয়া শেষে শিংশপা বলিয়া জ্ঞানের পর শিংশপা বৃক্ষের প্রাপ্তি হয়, সেখানে কি সেই শিংশপার, পূর্বপূর্বজ্ঞানলব্ধ সত্তা, দ্রব্যত্ব, পৃথিবীত্ব, বৃক্ষত্ব প্রভৃতি অলব্ধ হয় না তাহারা চলিয়া যায়। তাহা হয় না। কিন্তু সেই এক শিংশপা ধর্মীর সত্ব প্রভৃতি ধর্মগুলি ভিন্ন ভিন্ন জ্ঞানে বিষয় হইয়াছিল, সেই সকল ধর্ম বিশিষ্ট ধর্মীরই প্রাপ্তি হয়। সুতরাং ঐ দূরাদি জ্ঞানগুলিতে এক ধর্মীই বিষয় হয়, আর তাহার ভিন্ন ভিন্ন ধর্মগুলি ভিন্ন ভিন্ন জ্ঞানে বিষয় হয়, এইজন্য জ্ঞানের ভেদ হয়, কিন্তু ধর্মী বিষয় না হইলে ধর্ম বিষয় হইতে পারে না। অতএব ঐ সকল জ্ঞানে ধর্মিরূপ বিষয় যেমন সত্য সেইরূপ তাহার ধর্মগুলিও সত্য। অতএব গোত্বাদি ভাবস্বরূপ, অন্যব্যাবৃত্তি বা অলীক নয়; অলীক হইলে সত্তা দ্রব্যত্বাদি ধর্মবিশিষ্টরূপে শিংশপার লাভ হইত না। সুতরাং ঐ সকল [নির্বিকল্পক ও বিকল্প] জ্ঞানের প্রামাণ্য আছে, যেহেতু ঐ শিংশপা স্থলে সব জ্ঞানের বিষয়ই লব্ধ হইতেছে ॥১৩৮॥

যত্রার্থক্রিয়াসিদ্ধিরিতি চেৎ, সর্বেষামনুবৃত্তেঃ কস্যার্থক্রিয়েতি কিং নিশ্চায়কম্। ন কিঞ্চিৎ, কিন্তু সঙ্কীর্ণার্থক্রিয়াবিরহাদেক-মেব তত্র বস্তু, নচৈকস্মিন্ প্রতিভাসভেদ ইত্যেক এব প্রত্যয়স্তত্র সালম্বন ইতি ভ্রম ইতি চেৎ। তথাপি কতম ইত্যনিশ্চয়ে স এবানাশ্বাসঃ। অসঙ্কীর্ণাপি চার্থক্রিয়া ন ব্যক্তিতঃ, সামগ্রীতঃ সর্বসম্ভবাৎ। অতএব ন সন্তানতো নিয়মঃ, ন হ্যেকসন্তান-নিয়তা কাচিদর্থক্রিয়া নাম। কাঞ্চিদর্থক্রিয়াং প্রতি প্রত্যক্ষানু-পলম্ভগোচর এব তথা ব্যবস্থাপ্যত ইতি চেৎ, তর্হি দূরতমাদ্যুপ-লম্ভা অপি তথা ব্যবস্থাপ্যাঃ, সর্বেষামেব তেষাং তাং তামর্থ-ক্রিয়াং প্রতি প্রয়োজকতায়া অন্বয়ব্যতিরেকগোচরত্বাদিতি ॥১৩৯॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] যেই বিষয়ে কার্য [কারিত্ব] সিদ্ধি হয়, [সেই বিষয়ের জ্ঞান প্রমা]। [উত্তর] সমস্ত জ্ঞানের [সৎ, দ্রব্য, পৃথিবী, বৃক্ষ

ইত্যাদি জ্ঞানের] বিষয়ের অনুবৃত্তিবশত কাহার কার্য, তাহার নিশ্চায়ক কি আছে। [পূর্বপক্ষ] কিছু নিশ্চায়ক নাই, কিন্তু মিশ্রিত কার্যের অভাববশত সেই জ্ঞানগুলিতে একটিই পারমার্থিক বস্তু। এক বিষয়ে কখনও জ্ঞানের ভেদ হইতে পারে না—এইহেতু সদ্, দ্রব্য, ইত্যাদি জ্ঞানগুলির মধ্যে একটি জ্ঞানই পরমার্থবিষয়ক—এই কথা বলিব। [উত্তর] তথাপি [একটি জ্ঞানকে পরমার্থবিষয়ক বলিলে] কোন্ জ্ঞানটি [পরমার্থবিষয়ক] ইহার নিশ্চয় না হওয়ায় সেই জ্ঞানের প্রামাণ্যে অবিশ্বাস [সন্দেহ] থাকিয়া যায়। কার্য-সকল পৃথক্ পৃথক্ হইলেও, ব্যক্তি হইতে কার্য হয় না, সামগ্রী [কারণসমূহ] হইতে সকল কার্য সম্ভব হয়। অতএব [সামগ্রী হইতে কার্য সম্ভব হয় বলিয়া] সন্তান হইতে কার্য হইবে এইরূপ নিয়ম নাই। কোন কার্য এক সন্তানের ব্যাপ্য নয়। [পূর্বপক্ষ] কোন কার্যের প্রতি অন্বয় ও ব্যতিরেকের বিষয়েই সেইরূপ [কারণতা] ব্যবস্থাপিত করা হয়। [উত্তর] তাহা হইলে দূরতম, দূরতর প্রভৃতি জ্ঞানকেও সেইরূপ ব্যবস্থাপিত করিতে হইবে। দূরতমাদির জ্ঞান সমূহেরই সেই সেই কার্যের প্রতি প্রয়োজকতা, অন্বয় ও ব্যতিরেকের বিষয় [অন্বয়ব্যতিরেকসিদ্ধ] ॥১৩৯॥

তাৎপর্য :—যেই জ্ঞানের বিষয়ের প্রাপ্তি হয় সেই জ্ঞানের প্রমাত্ব সিদ্ধ হইবে; বৌদ্ধের এইরূপ মত পূর্বে নৈয়ায়িক খণ্ডন করিয়াছেন। এখন বৌদ্ধ অন্যপ্রকারে জ্ঞানের প্রমাত্বসিদ্ধির জন্য আশঙ্কা করিতেছেন—"যত্রার্থক্রিয়াসিদ্ধিরিতি চেৎ"। অর্থক্রিয়া=কার্য। যে পদার্থে অর্থ ক্রিয়া অর্থাৎ কোন কার্য সিদ্ধ হয়, সেই পদার্থ বিষয়ক জ্ঞানকে প্রমা বলিব। বৌদ্ধমতে অর্থক্রিয়াকারিত্বই সত্তা, অর্থাৎ যাহার কার্যকারিতা থাকে, তাহাই সৎ, যাহা কোন কার্য করে না, তাহা সৎ হইতে পারে না। অতএব যাহা কোন কার্যকারী, তাহা সৎ বলিয়া, সেইরূপ সদ্বিষয়কজ্ঞান প্রমা। আর যাহা কার্যকারী নয়, এমন অসৎ বিষয়ক জ্ঞান অপ্রমা। স্বলক্ষণ পদার্থ কার্যকারী বলিয়া সেই স্বলক্ষণ বিষয়ক জ্ঞান প্রমা। যেমন নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ। আর স্বলক্ষণ ভিন্ন পদার্থ কার্যকারী নয় বলিয়া, তাহারা অলীক। যেমন অন্যব্যাবৃত্তি [অগোব্যাবৃত্তি ইত্যাদি]। বিকল্পাত্মক জ্ঞান মাত্রই এই স্বলক্ষণভিন্নবিষয়ক, অতএব বিকল্প মাত্রই অপ্রমা। ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন "সর্বেষামনুবৃত্তেঃ……কিং নিশ্চায়কম্।" অর্থাৎ বহু দূর হইতে যে শিংশপাবৃক্ষকে প্রথমে সৎ, বলিয়া জ্ঞান হইয়াছিল, তারপর ক্রমে ক্রমে, তাহাকে দ্রব্য, পৃথিবী, বৃক্ষ ও শিংশপা বলিয়া যে জ্ঞানগুলি, সেই সকল জ্ঞানের বিষয়ই শিংশপাতে অনুবৃত্ত, কারণ শিংশপাতে সত্ত্ব, দ্রব্যত্ব, পৃথিবীত্ব, বৃক্ষত্ব, শিংশপাত্ব

আছে। সুতরাং ঐ জ্ঞানগুলির মধ্যে কোন্ জ্ঞানের বিষয় হইতে অর্থক্রিয়া [পত্র, কাণ্ড ইত্যাদি কার্য] সিদ্ধ হয়, তাহার তো কোন নিশ্চয় নাই, যেহেতু ঐরূপ নিশ্চায়ক কোন প্রমাণ নাই। তাহা হইলে কাহার অর্থক্রিয়া তাহার নিশ্চয় না হওয়ায় কোন্ জ্ঞানের প্রামাণ্য আছে, তাহা নিশ্চয় করা সম্ভব হইবে না। ইহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিতেছেন "ন কিঞ্চিৎ, কিন্তু .....ইতি চেৎ।" নিশ্চায়ক কিছু নাই। অর্থাৎ উক্ত সৎ প্রভৃতি জ্ঞানগুলির মধ্যে কোন জ্ঞানটি প্রমা—এইরূপ বিশেষভাবে নিশ্চয় করা যায় না। তথাপি কার্যগুলি কখনও মিশ্রিত হইয়া উৎপন্ন হয় না। কপালের কার্য ও তন্তুর কার্য ঘট, পট একাকার হইয়া উৎপন্ন হয় না। প্রত্যেক কার্য বিবিক্তরূপে [পৃথগ্‌রূপে] উৎপন্ন হয়। ইহাই নিয়ম। এই নিয়ম অনুসারে সদ্, দ্রব্য, ইত্যাদি জ্ঞানগুলির বিষয়ের মধ্যে সকলেরই মিশ্রিত কার্য হইতে পারে না বলিয়া একটি বিষয়ের কার্যকে সেখানে পারমার্থিক বস্তু বলিতে হইবে। একটি পদার্থই পারমার্থিক হইলে সেই এক পারমার্থিক বস্তুকে অবলম্বন করিয়া জ্ঞানের ভেদ অর্থাৎ এক পারমার্থিক বিষয়ে নানা জ্ঞান হইতে পারে না। কিন্তু পারমার্থিক এক বিষয়ে একটিই জ্ঞান হইবে। অন্যান্য জ্ঞানগুলি অলীক বিষয়ক হইবে। এখন যেই জ্ঞানটি পারমার্থিক বস্তু বিষয়ক সেই জ্ঞানটিকে প্রমা বলিব। ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তথাপি কতম......কাচিদর্থক্রিয়া নাম।" নৈয়ায়িক বলিতেছেন দেখ, সেই দূরতমাদি জ্ঞানগুলির মধ্যে একটি জ্ঞানকে তুমি [বুদ্ধ] পারমার্থিকসদ্‌বিষয়ক বলিয়া প্রমা বলিতেছ। তাহা হইলেও ঐ জ্ঞানগুলির মধ্যে কোন্ জ্ঞানটি পারমার্থিকসদ্‌বিষয়ক তাহার নিশ্চয়ের উপায় কি? তাহার নিশ্চয়ের উপায় না থাকিলে সেই অবিশ্বাস অর্থাৎ জ্ঞানের প্রামাণ্যের নিশ্চয় হইবে না। জ্ঞানের প্রামাণ্যের নিশ্চয় না হইলে লোকের জ্ঞানের প্রবৃত্তি হইবে না। আরও কথা এই যে—তোমরা [বৌদ্ধেরা] কার্যকে অসঙ্কীর্ণ—অমিশ্রিত বলিয়াছ। ঠিক কথা কার্যগুলি অসঙ্কীর্ণ [অমিশ্রিত] হইলেও কোন একটি মাত্র ব্যক্তি [এক বস্তু] হইতে কার্য হয় না। কিন্তু সামগ্রী—অর্থাৎ কারণসমূহ হইতে কার্য হয়। যতগুলি কারণ থাকিলে যে বস্তু উৎপন্ন হয়, সেই বস্তু ততগুলি কারণকে অপেক্ষা করে, তাহার একটি কম হইলে কার্য উৎপন্ন হয় না। বীজ, জল, মৃত্তিকা, বপন, আলোক ইত্যাদি অনেকগুলি কারণ মিলিত হইয়া অঙ্কুরাত্মক কার্য উৎপাদন করে। কেবলমাত্র বীজ হইতেই অঙ্কুর উৎপন্ন হয় না। এই যুক্তিতে অর্থাৎ একটি ব্যক্তি হইতে কোন কার্য হয় না কিন্তু তাবৎ [যতগুলি কারণের আবশ্যক] কারণ হইতে একটি কার্য হয় বলিয়া এক সন্তান [ধারা] হইতে কার্য হইবে এই নিয়মও নাই। কোন কার্য এক সন্তান ব্যাপ্য নয়। কেবল বীজসন্তান [বীজ, বীজ, বীজ অর্থাৎ এক বীজের পরক্ষণে আর এক বীজ, তারপর আর এক বীজ—এইভাবে ধারাবাহিকভাবে অনবরত—বীজব্যক্তি উৎপন্ন হয়—তাহার সবগুলিকে ধরিয়া এক সন্তান বলা হয়] হইতেই অঙ্কুর হয় না, কিন্তু পৃথিবীসন্তান, জলসন্তান, ইত্যাদি অনেক সন্তান

হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়। অতএব এক সন্তান হইতে কার্যের উৎপত্তি—এই বৌদ্ধমতও খণ্ডিত হইল। নৈয়ায়িকের এই উত্তরের উপর পুনরায় বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—"কাঞ্চিদর্থক্রিয়াং……ইতি চেৎ।" প্রত্যক্ষ=তৎসত্ত্বে তৎসত্তা—এইরূপ অন্বয়। অনুপলম্ভ=তদসত্ত্বে তদসত্তা এই ব্যতিরেক। অন্বয় ও ব্যতিরেকের দ্বারা কারণের নিশ্চয় হয়। এই হেতু, কোন কার্য যদিও এক ব্যক্তিজন্য নয় কিন্তু সামগ্রীজন্য তথাপি কোন কার্যের প্রতি কে কারণ তাহা অন্বয় ব্যতিরেকের দ্বারা সিদ্ধ হয়। শিংশপার কার্যবিশেষের প্রতি শিংশপার কারণতা অন্বয়ব্যতিরেকসিদ্ধ। কিন্তু সৎ, দ্রব্য, পৃথিবী প্রভৃতি শিংশপার কার্য বিশেষের প্রতি কারণ নয়, যেহেতু সদাদিতে অন্বয় ব্যতিরেক নাই। এইভাবে অন্বয় ব্যতিরেক দ্বারা কোন বিশেষ কার্যের প্রতি কোন বিশেষ পদার্থের কারণতা ব্যবস্থাপিত হয় বলিয়া—শিংশপাই শিংশপার বিশেষ কার্যের প্রতি কারণ, দ্রব্যাদি কারণ নয়। সেই শিংশপা এইভাবে অর্থক্রিয়াকারী হওয়ায় তদ্বিষয়ক "শিংশপা" এই জ্ঞানটি প্রমা হইবে। সৎ, দ্রব্য, পৃথিবী এই জ্ঞানগুলি প্রমা হইবে না। ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"তর্হি দূরতমাদুপলম্ভা অপি……গোচরত্বাদিতি।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক বলিতেছেন—যে জ্ঞানের বিষয়ে কোন কার্যের প্রতি অন্বয় ব্যতিরেকসিদ্ধ কারণতা ব্যবস্থিত হয়, সেই জ্ঞান প্রমা—ইহা যদি তুমি [বৌদ্ধ] বল। তাহা হইলে শিংশপা জ্ঞানের বিষয় শিংশপাটি পত্রাদি বিশেষ কার্যের প্রতি কারণ বলিয়া যেমন শিংশপাজ্ঞান প্রমা হয়, সেইরূপ সৎ, দ্রব্য. পৃথিবী ইত্যাদি বিষয়ক জ্ঞানগুলির বিষয় দ্রব্য শিংশপাবৃক্ষের অবয়বসংযোগরূপ কার্যের প্রতি, পৃথিবী গন্ধের প্রতি, বৃক্ষ পত্রাদিসামান্যকার্যের প্রতি কারণ হওয়ায়—এই সকল জ্ঞানই প্রমা হইবে। ঐ জ্ঞানগুলির বিষয় সৎ, দ্রব্য, প্রভৃতিতেও সেই সেই বিশেষ বিশেষ অর্থক্রিয়ার প্রতি কারণতা অন্বয় ব্যতিরেক দ্বারা ব্যবস্থাপিত। সুতরাং অন্বয় ব্যতিরেক দ্বারা সকল জ্ঞানের বিষয়ের কারণতা সিদ্ধ হওয়ায় সব জ্ঞান যথার্থ। আর ঐ সব জ্ঞানই এক শিংশপারূপ ধর্মিবিষয়ক বলিয়া বিষয়তার ভেদ নাই। অতএব জ্ঞান ভিন্ন ভিন্ন হইলেও বিষয় এক হইতে পারে—ইহা সিদ্ধ হইল। ইহা নৈয়ায়িকের অভিপ্রায় ॥১৩৯॥

স্যাদেতৎ। ন ধর্মান্তরাকারেণ প্রতিভাসভেদো ভেদহেতুঃ, কিন্তু পরোক্ষাপরোক্ষরূপতয়া। সা হি ন ধর্মভেদানপ্যুপাদায় সমর্থয়িতুং শক্যা, তেষ্বপি পরোক্ষাপরোক্ষজ্ঞানোদয়াৎ, তত্রাপি ধর্মান্তরানুসরণেঽনবস্থানাদিতি চেৎ। ন। তয়োরবিষয়াকারত্বাৎ। দ্বিবিধো হি জ্ঞানধর্মো বিষয়াবচ্ছেদো জাতিভেদশ্চ।

তত্র বিষয়াবচ্ছেদভেদেন বিষয়স্য ভেদস্থিতিরভেদনিরাকরণং বা, ন তু দ্বিতীয়েন। তস্য কারণভেদেনৈবোপপত্তেঃ শ্রুত্যনুমিতি-স্মৃতিবৎ। যথা চ বিষয়ভেদেঽপি কারণভেদাদেবাপরোক্ষ-জাতীয়মিন্দ্রিয়জং জ্ঞানং, তথা বিষয়াভেদেঽপি কারণভেদাদেব পরোক্ষাপরোক্ষজাতীয়লিঙ্গজ্ঞানং ভবৎ কেন বার্যতে। বারণে বা কার্যভেদং প্রতি কারণভেদোঽপ্রয়োজকঃ স্যাৎ, তথা চাকস্মিকঃ স আপদ্যেত। জাতিভেদোঽয়ং ন তূপাধিভেদ ইতি কিমত্র নিষ্টঙ্কং[১] কারণমিতি চেৎ, অনুভব এব। ন হি ব্যবসায়কালে পারোক্ষ্যাপারোক্ষ্যস্মৃতিত্বানুভূতিত্বানি পরি-স্ফুরন্তি, অসাবগ্নিমানয়মগ্নিমান্ সোঽগ্নিমান্ ইতি স্ফুরণাৎ। অনুব্যবসায়কালে তু তৎপ্রতিভাসঃ, অমুমনুমিনোমি, ইমং পশ্যামি, তং স্মরামীত্যুল্লেখাৎ। কথং তর্হি পরোক্ষোঽর্থঃ প্রত্যক্ষশ্চেতি ব্যবহারঃ। যথাঽনুমিতো দৃষ্টঃ স্মৃত ইতি ॥১৪০॥

অনুবাদ ঃ—[পূর্বপক্ষ] আচ্ছা হউক্। অন্য ধর্মরূপে জ্ঞানের ভেদ বিষয়ভেদের হেতু নয়, কিন্তু পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্বরূপে [জ্ঞানের ভেদ বিষয়ভেদের হেতু]। সেই পরোক্ষতা বা অপরোক্ষতা বিষয়ের ধর্মবিশেষ বলিয়া গ্রহণ করিয়া সমর্থন করিতে পারা যায় না, কারণ বিষয়ের ধর্মেও পরোক্ষ এবং অপরোক্ষ জ্ঞানের উৎপত্তি হয়, সেই পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্ব ধর্মের উপরে অন্য ধর্মের [অন্য পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্ব] অনুসরণ করিলে অনবস্থাদোষ হয়। [উত্তর] না। সেই পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্ব বিষয়ঘটিত নয়। [দুই প্রকার] জ্ঞানের ধর্ম দুই প্রকার—বিষয়বিষয়কত্ব এবং জাতিভেদ [বিষয়স্পর্শশূন্যত্ব।] তাহাদের মধ্যে বিষয়বিষয়কত্বধর্মের ভেদবশত বিষয়ের ভেদস্থাপন বা অভেদ খণ্ডন করা হয়, কিন্তু জাতিভেদদ্বারা বিষয়ের ভেদ-স্থাপন করা যায় না। কারণের ভেদ দ্বারাই জ্ঞানের জাতিভেদের উপপত্তি হয়, যেমন শাব্দত্ব, অনুমিতিত্ব ও স্মৃতিত্ব। বিষয়ের ভেদ থাকিলেও যেমন কারণের ভেদবশতই অপরোক্ষজাতীয় ইন্দ্রিয়জ জ্ঞান হয়, সেইরূপ বিষয়ের অভেদেও কারণের ভেদবশতই পরোক্ষজাতীয় এবং অপরোক্ষজাতীয় ইন্দ্রিয়

১। "নিষ্টঙ্ককারণম্" ইতি 'গ' পুস্তকপাঠঃ।

জন্য জ্ঞান ও লিঙ্গজন্য জ্ঞান হইয়া থাকে, তাহা কে বারণ করিবে। বারণ করিলে কার্যের ভেদের প্রতি কারণের ভেদ অপ্রয়োজক হইয়া যাইবে। ঐ রূপ হইলে কার্য আকস্মিক [অকারণক] হইয়া পড়িবে। [পূর্বপক্ষ] পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্বটি জাতিবিশেষ কিন্তু বিষয়কৃত উপাধিবিশেষ নয়—এই বিষয়ে নিশ্চয়ের কারণ কি আছে? [উত্তর] অনুব্যবসায়ই। যেহেতু ব্যবসায় জ্ঞানকালে পরোক্ষত্ব, অপরোক্ষত্ব, স্মৃতিত্ব, অনুভূতিত্ব—প্রকাশিত হয় না। ব্যবসায়কালে "উহা অগ্নিমান্, ইহা অগ্নিমান্, সে অগ্নিমান্" এইভাবে প্রকাশ পায়। কিন্তু অনুব্যবসায়জ্ঞানকালে তাহাদের [পরোক্ষত্ব, অনুভূতিত্ব ইত্যাদির] প্রকাশ হয়। উহাকে অনুমান করিতেছি, ইহাকে দেখিতেছি, তাহাকে স্মরণ করিতেছি এইভাবে জ্ঞানের উল্লেখ [প্রকাশ বা শব্দ প্রয়োগ] হইয়া থাকে। [পূর্বপক্ষ] তাহা হইলে পরোক্ষ বিষয়, প্রত্যক্ষ বিষয়—এইরূপ ব্যবহার কিরূপে হয়? [উত্তর] যেমন অনুমিত অর্থ, দৃষ্ট অর্থ, স্মৃত অর্থ—ব্যবহার হয় ॥১৪০॥

তাৎপর্য ঃ—নৈয়ায়িক পুর্বে দেখাইয়াছেন জ্ঞানের ভেদ হইলেও বিষয়ের ভেদ হইবে এইরূপ নিয়ম নাই। যেমন দূরতমদেশ হইতে যাহাকে "আছে" [সৎ] বলিয়া জানা যায়, আর একটু কম দূর হইতে তাহাকে "দ্রব্য", বলিয়া জানা যায়, আরও দূরত্ব কমিলে ক্রমশ "পৃথিবী" "বৃক্ষ" "শিংশপা" ইত্যাদিরূপে ভিন্ন ভিন্ন জ্ঞান হয়। কিন্তু সেখানে বিষয়ের ভেদ নাই, এক শিংশপারূপধর্মী সকল জ্ঞানের বিষয়। এই যুক্তিতে নির্বিকল্প ও বিকল্পজ্ঞানের ভেদ থাকিলেও বিষয়ের অভেদ হইতে পারে। অতএব বৌদ্ধ যে নির্বিকল্পক হইতে বিকল্প জ্ঞানের বিষয়ভেদ সাধন করিয়াছিলেন—তাহা খণ্ডিত হইয়া গিয়াছে। এখন বৌদ্ধ নির্বিকল্পক ও বিকল্প জ্ঞানের বিষয়ভেদস্থাপন করিবার জন্য অন্যপ্রকার আশঙ্কা করিতেছেন—"স্যাদেতৎ......অনবস্থানাদিতি চেৎ।" বৌদ্ধের অভিপ্রায় এই যে—পূর্বোক্ত দূরতমাদি স্থলে যে ভিন্ন ভিন্ন জ্ঞান হয়, তাহার আকার, "একটা কিছু" "ঐটি দ্রব্য" "উহা পৃথিবী" "উহা বৃক্ষ" "ইহা শিংশপা" ইত্যাদি। এখানে যে জ্ঞানের ভেদ, তাহা অন্যধর্মের অর্থাৎ বিষয়ের ধর্মের আকারে জ্ঞানের প্রকাশভেদ হইতেছে। শিংশপারূপ বিষয়ের ধর্ম সত্ত্ব, দ্রব্যত্ব, পৃথিবীত্ব ইত্যাদি। ঐ সকল বিষয়ধর্মাকারে জ্ঞানের আকারের ভেদ প্রকাশ হইতেছে। কিন্তু এইভাবে অন্য ধর্মের আকারে জ্ঞানের ভেদকে আমরা বিষয়ভেদের কারণ বলিব না। কিন্তু জ্ঞানের ধর্ম যে পরোক্ষত্ব, অপরোক্ষত্ব, সেইরূপে যেখানে জ্ঞানের ভেদ থাকিবে সেখানে বিষয়ের ভেদ থাকিবে। পরোক্ষত্বাপরোক্ষত্বরূপে জ্ঞানপ্রকাশের ভেদকে বিষয়ভেদের কারণ বলিব। সুতরাং নির্বিকল্পক জ্ঞান অপরোক্ষরূপে আর বিকল্পজ্ঞান পরোক্ষরূপে প্রকাশিত

হয় বলিয়া—তাহাদের বিষয় ভেদ সিদ্ধ হইবে। আর যদি নৈয়ায়িক বা অপর কেহ বলেন—এই পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্ব জ্ঞানের ধর্ম নয় কিন্তু বিষয়ের ধর্ম। তাহার উত্তরে বৌদ্ধ বলিয়াছেন—না উহাদিগকে বিষয়ের ধর্ম বলিয়া সমর্থন করা যায় না। কারণ নৈয়ায়িক ঘট প্রভৃতি ধর্মীর যেমন পরোক্ষজ্ঞান ও অপরোক্ষজ্ঞান স্বীকার করেন সেইরূপ ঘটাদির ধর্ম যে ঘটত্ব প্রভৃতি তাহারও পরোক্ষ এবং অপরোক্ষজ্ঞান স্বীকার করেন। এখন পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্ব যদি বিষয়ের ধর্ম হয় তাহা হইলে সেই পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্বের ও পরোক্ষজ্ঞান বা অপরোক্ষ জ্ঞান উৎপন্ন হইয়া যাইবে। আবার সেই বিষয়ের ধর্ম পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্ব এর উপর যদি অন্য পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্ব ধর্ম স্বীকার করা হয় তাহা হইলে অনবস্থাদোষ হইয়া যাইবে। অতএব এই পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্বকে জ্ঞানের ধর্ম বলিতে হইবে। উহারা পরস্পর বিরুদ্ধ বলিয়া একজ্ঞানে থাকিতে পারে না। জ্ঞানের ভেদ স্বীকার করিয়া পরোক্ষত্বাপরোক্ষত্বের ব্যবস্থা সম্পাদন করিতে হইবে। ঐভাবে জ্ঞানের ভেদ থাকিলে বিষয়ের ভেদ সিদ্ধ হইবে। ইহাই বৌদ্ধের অভিপ্রায়।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"ন, তয়োরবিষয়াকারত্বাৎ......চাকস্মিকঃ স আপদ্যেত।" অর্থাৎ এইভাবে বৌদ্ধ জ্ঞানের বিষয়ভেদ সাধন করিতে পারেন না। কারণ পরোক্ষত্ব বা অপরোক্ষত্ব বিষয়ঘটিত নয়। বৌদ্ধের অভিপ্রায় হইতেছে পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্ব জ্ঞানের ধর্ম। যে জ্ঞানে পরোক্ষত্ব থাকে, সেইজ্ঞানে অপরোক্ষত্ব থাকে না। এখন কোন জ্ঞান পরোক্ষ আর কোন জ্ঞানই বা অপরোক্ষ। যে জ্ঞানে বিষয়বিশেষ স্বলক্ষণরূপ বিষয় থাকে তাহা অপরোক্ষ আর যে জ্ঞানে অন্যব্যাবৃত্তি প্রভৃতি বিষয় হয় তাহা পরোক্ষ। এইভাবে পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্বটি বিষয়ঘটিত। কিন্তু—নৈয়ায়িক বলিতেছেন। না, তা নয় অর্থাৎ পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্ব ঐভাবে বিষয়বিশেষঘটিত নয়। সুতরাং পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্বদ্বারা জ্ঞানের বিষয়ভেদ প্রতিপাদন করা যাইবে না। এই পরোক্ষত্বাদির দ্বারা যে বিষয়ভেদ সাধন করা যায় না—তাহা দেখাইবার জন্য নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"দ্বিবিধো হি জ্ঞানধর্মঃ......ইত্যাদি। জ্ঞান দুই প্রকার—বিষয়াবচ্ছেদ= বিষয়বিষয়কত্ব বা বিষয়নিমিত্তত্ব। বিষয়কে বিষয় করিয়া বা বিষয়কে নিমিত্ত করিয়া জ্ঞানের একটি প্রকার, আর একটি প্রকার হইতেছে জাতিভেদ, অনুভবত্ব, স্মৃতিত্ব ইত্যাদি। যদিও নৈয়ায়িক পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্বকে জাতি বলেন না, কারণ অনুভবত্ব প্রভৃতির সহিত সাঙ্কর্য হইয়া যায়, তথাপি জাতিভেদের তাৎপর্য—বিষয়সংস্পর্শরহিতত্ব। তাহা হইলে দাঁড়াইল এই যে, জ্ঞানের বিষয়নিবন্ধনত্ব একটি প্রকার, আর বিষয়সংস্পর্শ-রহিতত্ব একটি প্রকার। প্রথম প্রকারের দ্বারা অর্থাৎ বিষয়নিবন্ধনতার দ্বারা জ্ঞানের বিষয়ের ভেদ সাধন করা যায় বা বিষয়ের অভেদ খণ্ডন করা যায়। ঘট পটাদি বিষয়নিবন্ধন নানা জ্ঞানের বিষয় ভিন্ন ইহা সিদ্ধ হয়। কিন্তু দ্বিতীয় প্রকার অর্থাৎ বিষয়াস্পর্শিত্ব

পরোক্ষত্বাপরোক্ষত্ব প্রভৃতি জ্ঞানের প্রকারের দ্বারা জ্ঞানের বিষয়ভেদ সাধন করা যায় না। যেহেতু একই বিষয়ে যেমন শাব্দজ্ঞান, অনুমিতি বা স্মৃতি হইতে পারে, সেইরূপ একই বিষয়ে পরোক্ষ ও অপরোক্ষ জ্ঞান হইতে পারে। ভিন্ন ভিন্ন বিষয়রূপ কারণবশতই যে পরোক্ষ ও অপরোক্ষ প্রভৃতি জ্ঞানভেদ সিদ্ধ হয়, তাহা নয়, কিন্তু বিষয়ভিন্ন কারণভেদবশত। যেমন একই ঘটবিষয়ে যখন চক্ষুঃসংযোগ, আলোক সংযোগ প্রভৃতি কারণের সম্মিলন হয়, তখন ঘটবিষয়ের অপরোক্ষ [ইন্দ্রিয়জন্য] জ্ঞান হয়। আবার যখন ঘট বিষয়ে ব্যাপ্তিজ্ঞান প্রভৃতি কারণের সমাগম হয় তখন ঘট বিষয়ে অনুমিতিরূপ পরোক্ষ জ্ঞান হয়। আবার ঘট, পট প্রভৃতি বিষয়ভেদ থাকিলেও ইন্দ্রিয়সংযোগাদি কারণবশত অপরোক্ষ জ্ঞানই হয়। সুতরাং পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্বরূপে জ্ঞানের বিষয়ভেদ সিদ্ধ হয় না। এইভাবে কারণের ভেদবশত যে বিজাতীয় জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহা বারণ করা যায় না। তাহার অপলাপ করিলে কারণের ভেদ যে কার্যভেদের প্রয়োজক তাহা অসিদ্ধ হইয়া যায়। কার্যভেদের প্রতি যদি কারণের ভেদ অপ্রয়োজক হয়, তাহা হইলে কার্যের যে বিজাতীয়ত্ব তাহা আকস্মিক অর্থাৎ বিজাতীয় কার্যগুলি বিনা কারণে উৎপন্ন হইবে।

ইহার উপর বৌদ্ধ আশঙ্কা করিতেছেন—"জাতিভেদোঽয়ং······ইতি চেৎ।" অর্থাৎ নৈয়ায়িক যে পরোক্ষত্ব ও অপরোক্ষত্বকে জ্ঞানের জাতিভেদ বা বিষয়াস্পর্শিত্ব বলিয়াছেন, উহারা বিষয়নিবন্ধন নয়—তদ্বিষয়ে প্রমাণ কি ?

তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"অনুভব এব" ইত্যাদি অর্থাৎ অনুব্যবসায়রূপ অনুভবই পরোক্ষত্ব প্রভৃতি বিষয়ে প্রমাণ। ন্যায়মতে "ইহা ঘট" "ইহা অগ্নি" ইত্যাদিরূপে প্রথমে যে জ্ঞান [নির্বিকল্পকের পর] উৎপন্ন হয় তাহাকে ব্যবসায় জ্ঞান বলে। এই ব্যবসায় জ্ঞানের দ্বারা বিষয়ের প্রকাশ হয়, জ্ঞানের প্রকাশ হয় না। জ্ঞানের [ব্যবসায় জ্ঞানের] প্রকাশ ব্যবসায়ের অনন্তর উৎপন্ন "আমি ঘটকে জানিতেছি" ইত্যাকার অনু-ব্যবসায় দ্বারা হইয়া থাকে। ব্যবসায় জ্ঞানে কেবল বিষয় প্রকাশিত হয়, জ্ঞান প্রকাশিত হয় না, এইজন্য ব্যবসায় জ্ঞানের দ্বারা জ্ঞানের পরোক্ষত্বাপরোক্ষত্ব বুঝা যায় না। অনু-ব্যবসায়ে জ্ঞান প্রকাশিত হয় বলিয়া জ্ঞানগত পরোক্ষত্বাদিরও প্রকাশ হয়। এই কথাই গ্রন্থকার "ন হি ব্যবসায়কালে······উল্লেখাৎ" গ্রন্থে বিশদভাবে বলিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন, ব্যবসায়জ্ঞানকালে—"ঐ [দূরবর্তী দেশ] বহ্নিমান্" "এই [সন্নিহিত দেশ] দেশ বহ্নিমান্" "সেই [দূরবর্তী ও অন্যকালিক দেশ] দেশ বহ্নিমান্" ইত্যাদিরূপে জ্ঞানের বিষয়গুলি প্রকাশিত হয়। আর অনুব্যবসায়কালে "অমুম্ অনুমিনোমি" দূরবর্তী বস্তুকে অদস্‌শব্দের দ্বারা বুঝান হইয়া থাকে। এইজন্য "অমুম্" বলা হইয়াছে অর্থাৎ বহ্নিবিশিষ্টরূপে ঐ পর্বতকে অনুমান করিতেছি। "ইমং পশ্যামি" নিকটবর্তী বস্তুকে ইদম্ শব্দের দ্বারা বুঝান হয়, এইজন্য ইহা প্রত্যক্ষ জ্ঞানের অনুব্যবসায়, আর "তং স্মরামি" এই জ্ঞানের দ্বারা অপরোক্ষ ব্যক্তির স্মরণ বুঝা যাইতেছে, এইভাবে অনুমিতিত্ব, প্রত্যক্ষত্ব,

স্মৃতিত্ব প্রভৃতির প্রকাশ হয়। এখন এই পরোক্ষত্ব, অপরোক্ষত্ব প্রভৃতি যদি বিষয়ের ধর্ম হইত, তাহা হইলে ব্যবসায়জ্ঞানে বিষয় প্রকাশিত হয় বলিয়া তদ্‌গত ধর্ম পরোক্ষত্বাদিরও প্রকাশ হইয়া যাইত। কিন্তু তাহা হয় না। অতএব উহারা যে বিষয়নিবন্ধন নয়—ইহা প্রমাণিত হইল। ইহার উপর বৌদ্ধ একটি আশঙ্কা করিয়াছেন—"কথং তর্হি পরোক্ষোঽর্থঃ……… ব্যবহারঃ।" অর্থাৎ পরোক্ষত্ব প্রভৃতি যদি বিষয়ের ধর্ম না হয় তাহা হইলে এই বস্তুটি পরোক্ষ, ইহা প্রত্যক্ষ এইরূপ ব্যবহার হয় কেন? এই ব্যবহারের দ্বারা তো বুঝা যাইতেছে—পরোক্ষত্ব প্রভৃতি বিষয়ের ধর্ম। তাহার উত্তরে নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"যথা অনুমিতঃ দৃষ্টঃ স্মৃতঃ" অর্থাৎ বহ্নি অনুমিত, পর্বত দৃষ্ট, দেবদত্ত স্মৃত এইরূপ ব্যবহার আমাদের হইয়া থাকে। এই ব্যবহার দ্বারা যেমন বৌদ্ধও বিষয়ে অনুমিতত্ব, দৃষ্টত্ব বা স্মৃতত্ব ধর্ম স্বীকার করেন না কিন্তু অনুমিতির বিষয়ীভূত, প্রত্যক্ষের বিষয়, স্মৃতির বিষয়—ঐ সকল পদার্থে জ্ঞানের বিষয়ত্বই স্বীকার করা হয়। সেইরূপ প্রত্যক্ষ অর্থ বলিলে অর্থে প্রত্যক্ষত্ব ধর্ম বুঝায় না কিন্তু প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয়ত্বই বুঝায়। এই পরোক্ষত্ব বলিতে বুঝায় পরোক্ষ জ্ঞানের বিষয়ত্ব ॥১৪০॥

যদপ্যত্যন্তবিলক্ষণানামিত্যাদি, তদপি সন্দিগ্ধানৈকান্তিকম্, বিধিনাপি তথাভূতেন সালক্ষণ্যব্যবহারস্য নির্বাহাৎ। তথা হ্যয়ং ব্যবহারো ন নির্নিমিত্তঃ, নাপ্যনেকনিমিত্তঃ, নাপ্যনেকা-সংসর্গ্যেকনিমিত্তঃ[১], অতিপ্রসঙ্গাৎ। ততোঽনেকসংসর্গ্যেকনিমিত্তঃ[২] পরিশিষ্যতে। তথা চ তাদৃশস্য বিধিরূপত্বে কো বিরোধঃ, যেন ব্যাপ্তিঃ স্যাৎ, প্রত্যুত নিষেধরূপতায়ামেব বিরোধো দর্শিতঃ প্রাগিতি কৃতং পল্লবসমুল্লাসৈঃ ॥১৪১॥

অনুবাদ:—আর যে 'অত্যন্তবিসদৃশ পদার্থ সমূহের সাদৃশ্যব্যবহারের যাহা হেতু তাহা অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ'—ইহা [বৌদ্ধ কর্তৃক] বলা হইয়াছিল তাহাও [সাদৃশ্যব্যবহার বা অনুগতব্যবহারহেতুত্ব] সন্দিগ্ধব্যভিচারী। সেইরূপ [অনুগত ব্যবহারের কারণ] ভাবপদার্থের দ্বারাও সাদৃশ্যব্যবহারের নির্বাহ হয়। যেমন—এই ব্যবহার [গরু, গরু, গরু ইত্যাকার ব্যবহার] নিষ্কারণ নয়, অনেককারণক নয়, অনেকের সহিত সম্বন্ধশূন্য এককারণক নয়, কারণ অতিপ্রসঙ্গ [গোবিকল্পজ্ঞানের দ্বারা অশ্বেরও সাদৃশ্যব্যবহারের প্রসঙ্গ] হইয়া

১। "নাপ্যনেকাসংসর্গৈকনিমিত্তঃ" ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।
২। "ততোঽনেকসংসর্গৈকনিমিত্তোঽয়ং" ইতি 'খ' পুস্তকপাঠ।

যায়। সুতরাং অনেকের সহিত সম্বদ্ধ এক কারণক—ইহাই পরিশেষে সিদ্ধ হয়। তাহা হইলে অনেকের সহিত সম্বদ্ধ সেইরূপ পদার্থ ভাবস্বরূপ হইলে কি বিরোধ হয়, যাহার জন্য অন্যব্যাবৃত্তিরূপতার ব্যাপ্তি সাদৃশ্যব্যবহারহেতুত্বে সিদ্ধ হয়, প্রত্যুত অভাবরূপতাতেই বিরোধ দেখাইয়াছি—অতএব আর শাখা প্রশাখাবিস্তারের প্রয়োজন কি ॥ ১৪১ ॥

তাৎপর্যঃ—পূর্বে [১২৫নং গ্রন্থে] বৌদ্ধ অপোহসিদ্ধির [অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ গোত্বাদি] জন্য যে দুইটি অনুমান দেখাইয়াছিলেন, তাহার মধ্যে প্রথম অনুমানটি নৈয়ায়িক বহু যুক্তির দ্বারা খণ্ডন করিয়া আসিয়াছেন। এখন দ্বিতীয় অনুমান খণ্ডন করিবার জন্য বলিতেছেন—"যদপ্যত্যন্তবিলক্ষণানামিত্যাদি······ব্যবহারস্তু নির্বাহাৎ।" অর্থাৎ "যাহা অত্যন্তবিসদৃশপদার্থ সকলের সাদৃশ্যব্যবহারের বা অনুগত ব্যবহারের কারণ হয়, তাহা অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ" এইরূপ অনুমানের কথা বৌদ্ধ বলিয়াছেন, তাহা সন্দিগ্ধ-ব্যভিচারদোষদুষ্ট। কারণ গোত্বাদি অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ, যেহেতু অত্যন্তবিলক্ষণ গোব্যক্তি-সমূহে সালক্ষণ্যব্যবহারের কারণ। এইরূপ অনুমানের হেতু অত্যন্তবিলক্ষণে সালক্ষণ্য ব্যবহারহেতুত্ব গোত্ব প্রভৃতিতে থাকুক্ অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপতা না থাকুক্—এইরূপ বিপক্ষে যদি কেহ আশঙ্কা করেন, সেই আশঙ্কার বাধক তর্ক না থাকায় বৌদ্ধের উক্ত হেতুটি সন্দিগ্ধব্যভিচারদোষযুক্ত হইয়া যায়। অনুকূল তর্কের অভাববশতঃ সাধ্যাভাবের সন্দেহের অধিকরণে হেতুর নিশ্চয়কে সন্দিগ্ধব্যভিচার বলা হয়। অবশ্য ইহা নব্যনৈয়ায়িকের মত। প্রাচীন নৈয়ায়িক মতে সাধ্যাভাবের নিশ্চয়ের অধিকরণে হেতুর সন্দেহকে সন্দিগ্ধব্যভিচার বলে। যাহা হউক্ এইভাবে বৌদ্ধোক্ত দ্বিতীয়ানুমানটি সন্দিগ্ধব্যভিচারদোষদুষ্ট ইহাই নৈয়ায়িকের বক্তব্য। আর সেই সন্দিগ্ধব্যভিচার দোষটি স্পষ্টভাবে বুঝাইবার জন্য নৈয়ায়িক বলিয়াছেন—"বিধিনাপি তথাভূতেন" ইত্যাদি। গোত্ব প্রভৃতি বিধি অর্থাৎ ভাবভূত জাতি হইলেও তাহার দ্বারা অত্যন্ত ভিন্ন গোব্যক্তিসমূহের সালক্ষণ্যব্যবহার সিদ্ধ হইতে পারে। ভাবভূত গোত্বের দ্বারা যদি অনুগতব্যবহার সম্পন্ন হয় তাহা হইলে তো লোকের সন্দেহ হইবে গোত্বাদি অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ কিনা। অথচ গোত্বাদি যে সালক্ষণ্যব্যবহারের হেতু এবিষয়ে কাহারও সন্দেহ নাই পরন্তু নিশ্চয় আছে। অতএব হেতুর নিশ্চয় ও সাধ্যের সন্দেহ [পক্ষভিন্ন স্থলে] থাকায় সন্দিগ্ধব্যভিচার দোষ হইল। তারপর নৈয়ায়িক গোত্ব প্রভৃতির বিধিরূপতা অর্থাৎ ভাবভূতজাতিস্বরূপতার সাধনের জন্য বলিয়াছেন—"তথাহি অয়ং ব্যবহারো······ ····· পরিশিষ্যতে।" অর্থাৎ "এটা গরু" "ঐটা গরু" ইত্যাদিরূপে যে অনুগত ব্যবহার হয়, তাহা নিষ্কারণ হইতে পারে না। যাহার কারণ নাই তাহা নিত্য হয় যেমন আকাশাদি। এইরূপ উক্ত ব্যবহারের কারণ না থাকিলে সর্বদা ঐ ব্যবহারের আপত্তি হইবে।

সুতরাং উক্ত ব্যবহারের কারণ আছে—ইহা বলিতে হইবে। এখন ব্যবহারের অনেক-গুলি কারণ আছে ইহা বলা যায় না, যেহেতু উক্ত ব্যবহারের অনেক কারণ স্বীকার করিলে, ব্যবহার অনুগত হইতে পারে না। যেখানে অনেক কারণ থাকে, সেখানে অনুগত ব্যবহার অসম্ভব। সুতরাং বলিতে হইবে যে উক্ত ব্যবহারের একটি কিছু কারণ আছে। এখন সেই একটি কারণ কে? অনেকের সহিত যাহার সম্বন্ধ নাই—এইরূপ একটি পদার্থ কি? যাহা উক্ত ব্যবহারের কারণ। তাহা বলা যায় না। যেমন আকাশত্ব একমাত্র আকাশের সহিত সম্বদ্ধ বলিয়া তাহা অনুগত ব্যবহারের কারণ নয়। "আকাশ, আকাশ" এইরূপ অনুগত ব্যবহার হয় না। সেইরূপ গোত্ব প্রভৃতি যদি একটি গরু প্রভৃতির সহিত সম্বদ্ধ হইত তাহা হইলে তাহার দ্বারা অনুগত ব্যবহার হইত না। অতএব অনেকের সহিত অসম্বদ্ধ এক পদার্থ উক্ত ব্যবহারের কারণ হইতে পারে না। তাহা হইলে বাকী থাকিল কি? কারণ আছে, তাহা অনেক নয়, এক, সেই এক আবার অনেকের সহিত অসম্বদ্ধ নয়, সুতরাং পরিশেষে দাঁড়াইল—অনেকের সহিত সম্বদ্ধ এক পদার্থই অনুগত ব্যবহারের কারণ। সুতরাং অনেকের সহিত সম্বদ্ধ সেই এক পদার্থ-ভাবরূপ হইলে কোন বিরোধ যখন দেখা যাইতেছে না, তখন বৌদ্ধের অনুগতব্যবহারহেতুতাতে ব্যাবৃত্তিস্বরূপতাসাধ্যের ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইতে পারে না। যেহেতু ব্যাপ্তিসিদ্ধির প্রতিবন্ধক সন্দিগ্ধব্যভিচারজ্ঞান থাকিয়া গেল। আর তা ছাড়া গোত্ব প্রভৃতিকে অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপ বলিলে যে বিরোধ হয় তাহা আমরা [নৈয়ায়িকেরা] পূর্বে দেখাইয়াছি। নৈয়ায়িক পূর্বে বলিয়াছিলেন—গোত্ব পদার্থ যদি অগোব্যাবৃত্তিস্বরূপ হয়, তাহা হইলে তাহার জ্ঞানের জন্য গোভিন্ন মহিষাদিকে জানিতে হইবে, আবার মহিষাদিকে জানিতে গেলে মহিষত্ব অর্থাৎ বৌদ্ধ মতে মহিষভিন্নগো ব্যাবৃত্তিজ্ঞানের আবশ্যক, আর সেই গোব্যাবৃত্তির গোত্ব আবার অগোব্যাবৃত্তিস্বরূপ, সুতরাং অগোব্যাবৃত্তিকে জানিতে হইবে। এইভাবে অন্যোহন্যাশ্রয় দোষের আপত্তি হয়। সুতরাং অন্যব্যাবৃত্তিস্বরূপতা মতেই বিরোধ আছে, ভাবস্বরূপতা মতে কোন বিরোধ নাই। এবিষয়ে আর অধিক বলা নিষ্প্রয়োজন ॥ ১৪১ ॥

নাপি প্রবৃত্ত্যাদিব্যবহারনির্বাহকত্বমপোহকল্পনায়াঃ, অন্যাব-ভাসাদন্যত্র প্রবৃত্তাবতিপ্রসঙ্গাৎ। অধ্যবসায়াদয়মদোষ ইতি চেৎ, অথ কোঽয়ম্ অধ্যবসায়ঃ। কিমলীকস্য বস্তুধর্মতয়াব-ভাসঃ, কিম্বা বস্ত্বাত্মকতয়া, ততো ভেদাগ্রহো বা, বস্তুবাসনা-সমুত্থত্বং[১] বেতি ॥১৪২॥

১। "বস্তুবাসনাসমুত্থঃ" ইতি 'খ' পুস্তকপাঠঃ।

অনুবাদ ঃ—অপোহকল্পনায় প্রবৃত্তি প্রভৃতি ব্যবহারের নির্বাহকত্বও নাই, যেহেতু অন্যবিষয়ের জ্ঞান হইতে অন্যত্র প্রবৃত্তি হইলে অতিপ্রসঙ্গ হইয়া যাইবে। [পূর্বপক্ষ] বিকল্পাত্মক অধ্যবসায় হইতে [এইরূপ প্রবৃত্তিতে] এই দোষ হয় না। [উত্তর] অধ্যবসায়টি কি? উহা কি অলীককে বস্তুর ধর্ম বলিয়া জ্ঞান (১), কিম্বা অলীককে বস্তুস্বরূপে জ্ঞান (২), বা বস্তু হইতে অলীকের ভেদাগ্রহ [ভেদজ্ঞানাভাব] (৩), অথবা অলীকের জ্ঞানে বস্তুর বাসনা হইতে উৎপন্নত্বই [অধ্যবসায়] ॥ ১৪২ ॥

তাৎপর্য :—বৌদ্ধ "গরু, গরু, গরু" ইত্যাদিরূপে অনুগত ব্যবহার [ঐ ভাবে শব্দপ্রয়োগরূপ ব্যবহার] সিদ্ধির জন্য গোত্ব প্রভৃতিকে অপোহরূপে=অন্যব্যাবৃত্তিরূপে (বৌদ্ধ) কল্পনা করেন। এই অনুগতব্যবহারের জন্য বৌদ্ধের অপোহ কল্পনা নৈয়ায়িক পূর্বে খণ্ডন করিলেন। এখন বৌদ্ধ বলেন—প্রবৃত্তি বা নিবৃত্তির জন্য অপোহ কল্পনা অবশ্যই করিতে হইবে। বৌদ্ধের অভিপ্রায় :—নির্বিকল্পক জ্ঞানে গোব্যক্তিরূপস্বলক্ষণ বস্তুমাত্র প্রকাশিত হয়, তাহাতে [নির্বিকল্পকে] স্বলক্ষণ ভিন্ন কোন সামান্যলক্ষণ বস্তুর প্রকাশ হয় না। নির্বিকল্পকজ্ঞানের দ্বারা যে বস্তু প্রকাশিত হয়, তাহাকে বৌদ্ধ গ্রাহ্য বলেন। আর বৌদ্ধমতে সকল বস্তুই ক্ষণিক। সুতরাং নির্বিকল্পক জ্ঞান ও ক্ষণিক। আর নির্বিকল্পক জ্ঞানের গ্রাহ্য যে স্বলক্ষণ গবাদিব্যক্তি তাহাও ক্ষণিক। ক্ষণিক অর্থে যাহা উৎপত্তিক্ষণের পরে নষ্ট হইয়া যায়। প্রশ্ন হইতে পারে সবই যদি ক্ষণিক হয়, তাহা হইলে লোকে গোব্যক্তিকে দূর হইতে গরু বলিয়া জানিয়া, আনিতে যায় এবং গরু প্রভৃতি বস্তু পায়ও। এইভাবে যে লোকের প্রবৃত্তি, প্রাপ্তি প্রভৃতি ব্যবহার হয়, তাহা কিরূপে সিদ্ধ হইবে। গবাদি ব্যক্তি ক্ষণিক হইলে নির্বিকল্পকজ্ঞানে তাহাকে জানিয়া আর পরে তাহাকে তো পাইতে পারে না, কারণ সে তো মরিয়া যায়। তাহার উত্তরে বৌদ্ধ বলেন, নির্বিকল্পকজ্ঞানে গবাদি স্বলক্ষণ বস্তুর জ্ঞান হয়, তারপর সেই নির্বিকল্পক জ্ঞানের সামর্থ্যের দ্বারা যে বিকল্পাত্মক জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সেই জ্ঞানে বাস্তবিক সেই স্বলক্ষণ গোব্যক্তি প্রকাশিত হয় না, কারণ স্বলক্ষণ বস্তুতো নষ্ট হইয়া গিয়াছে, তথাপি বিকল্প জ্ঞানের দ্বারা নির্বিকল্পকজ্ঞানের বিষয় স্বলক্ষণের অধ্যবসায় অর্থাৎ নিশ্চয় হয়, নির্বিকল্পকজ্ঞানের গ্রাহ্য বিষয়কে সবিকল্পকজ্ঞান অধ্যবসায় করে—অর্থাৎ যেহেতু নির্বিকল্পক জ্ঞান হইতে পরবর্তী বিকল্পজ্ঞান উৎপন্ন হয় সেইহেতু নির্বিকল্পকের বাসনা বিকল্পজ্ঞানে থাকায়, বিকল্পজ্ঞানে নির্বিকল্পক প্রদর্শিত বস্তুর প্রকাশ হয় বলিয়া মনে হয়। বস্তুত বিকল্পজ্ঞানে নির্বিকল্পক প্রদর্শিত বস্তু প্রকাশিত হয় না, কিন্তু নির্বিকল্পক জ্ঞানের বিষয় বস্তুকে দৃষ্ট বলিয়া বিকল্পজ্ঞান উৎপ্রেক্ষা করে। এই জন্যে বৌদ্ধ নির্বিকল্পকজ্ঞানকে গ্রহণ এবং তাহার বিষয়কে গ্রাহ্য বলেন। আর বিকল্পজ্ঞানকে অধ্যবসায়

এবং তাহার বিষয়কে অধ্যবসেয় বলেন। এছাড়া বৌদ্ধ আরও বলেন—যদিও নির্বিকল্পক জ্ঞানে স্বলক্ষণ নীলাদি বস্তু প্রকাশিত হয় তথাপি নির্বিকল্পকজ্ঞানের যে নীলাদির অবভাস [প্রকাশ] তাহাকে ব্যবস্থাপিত করিবার জন্য বিকল্পজ্ঞানের আবশ্যকতা আছে। নির্বিকল্পকজ্ঞানটি যে নীলাদির প্রকাশ, তাহার যদি কোন ব্যবস্থাপক না থাকে, তাহা হইলে সেই নীলাবভাস নির্বিকল্পক জ্ঞানটি সৎ হইলেও অসৎ-এর মত হইয়া যায়। অধ্যবসায়াত্মক অর্থাৎ নিশ্চয়াত্মক বিকল্পকজ্ঞানটি নির্বিকল্পকজ্ঞানের নীলাদি স্বলক্ষণ-বস্ত্ববভাসের ব্যবস্থাপনের কারণ বলিয়া বিকল্প জ্ঞানকে অধ্যবসায় বলে। বিকল্পজ্ঞানে স্বলক্ষণ গবাদি বস্তু বিষয়রূপে থাকে না, কিন্তু সন্তান বিষয় হয়। বৌদ্ধ মতে এক গোব্যক্তি হইতে পরক্ষণে আর এক গোব্যক্তি, তাহা হইতে আর এক গোব্যক্তি এই ভাবে সদৃশ ব্যক্তি সকল যখন উৎপন্ন হয়, তখন সেই ব্যক্তিসমূহকে এক সন্তান বলে। এই গোসন্তান হইতে অশ্বসন্তানকে বিসদৃশ সন্তান বলা হয়। যাহা হউক নির্বিকল্পক-জ্ঞানে স্বলক্ষণবস্তু প্রকাশিত হয়, আর বিকল্পজ্ঞানে সন্তান প্রকাশিত হয়। এই বিকল্প-জ্ঞানের দ্বারা নির্বিকল্পকের বিষয়াবভাস, নিশ্চিত হওয়ার পর যখন লোকে গরু আনিতে যায়, তখন সেই নির্বিকল্পকজ্ঞানক্ষণের গরুকে পায় না কিন্তু তৎসদৃশ অন্য গরু অর্থাৎ গোসন্তানকে প্রাপ্ত হয়। প্রাপ্ত হইয়া লোকে মনে করে, সেই নির্বিকল্পকজ্ঞানের বিষয় স্বলক্ষণ গোব্যক্তিকে পাইলাম। কিন্তু বস্তুত সেই স্বলক্ষণ বস্তু পায় না। এই ভাবে সন্তানের প্রাপ্তি বা সন্তান আনিতে প্রবৃত্তি সিদ্ধ হয় বলিয়া ক্ষণিকবাদে কোন অনুপ-পত্তি নাই। [এই বিষয়ে ধর্মোত্তরের ন্যায় বিন্দুর টীকা দ্রষ্টব্য]

এক গোব্যক্তিকে দেখিয়া যে লোকে অপর গোব্যক্তিকে বা সন্তানকে আনিতে যায়, তাহা লোকে অপর গোব্যক্তি বলিয়া বা সন্তান বলিয়া বুঝিতে পারে না। কিন্তু লোকে পূর্বাপর এক বস্তু বলিয়া মনে করে। ঐরূপ মনে করার কারণ হইতেছে অপোহ অর্থাৎ অগোব্যাবৃত্তি। গোবিকল্পজ্ঞানে এই অগোব্যাবৃত্তি বিষয় হওয়ায় পূর্বে গোব্যক্তি হইতে পরবর্তী গোব্যক্তিকে ভিন্ন বলিয়া বুঝিতে পারে না। সেইজন্য লোকে নির্বিকল্পকজ্ঞানে যাহাকে দেখিয়াছিল, তাহাই সম্মুখে আছে বলিয়া মনে করিয়া আনিতে যায়। এইভাবে প্রবৃত্তি বা নিবৃত্তি ব্যবহারের নির্বাহকরূপে অপোহ স্বীকার করিতে হইবে।

বৌদ্ধের এইরূপ যুক্তি খণ্ডন করিবার জন্য এখন নৈয়ায়িক বলিতেছেন—"নাপি প্রবৃত্ত্যাদি······অতিপ্রসঙ্গাৎ।" অর্থাৎ প্রবৃত্তি প্রভৃতি ব্যবহারের নির্বাহকরূপে যে অপোহ কল্পনা তাহাও সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ তোমরা [বৌদ্ধেরা] বলিয়া থাক বিকল্পজ্ঞানে অপোহ প্রকাশিত হয়, বস্তু প্রকাশিত হয় না। এখন বিকল্পজ্ঞানে যদি বস্তু প্রকাশিত না হয়, তাহা হইলে বিকল্পজ্ঞান হইতে বস্তুতে লোকের প্রবৃত্তি কিরূপে হইবে। অন্য পদার্থকে জানিয়া অন্য পদার্থে প্রবৃত্তি হইলে ঘটকে জানিয়া পটে প্রবৃত্তি হইয়া

যাইবে। এইভাবে অন্য জ্ঞানে অন্যত্র প্রবৃত্তিতে অতিপ্রসঙ্গ দোষ হয়। সুতরাং অপোহ প্রবৃত্ত্যাদির নির্বাহক হইতে পারে না।

নৈয়ায়িকের এই বক্তব্যের উপরে বৌদ্ধ বলিতেছেন—"অধ্যবসায়াদয়ম্ অদোষ ইতি চেৎ।" অর্থাৎ তোমরা [নৈয়ায়িকেরা] আমাদের উপর যে দোষ দিতেছ—অন্য-পদার্থের জ্ঞানে অন্যপদার্থে প্রবৃত্তি স্বীকার করিলে অতি প্রসঙ্গ দোষ হয়—বলিতেছ, এই দোষকে ঠিক দোষ বলা যায় না। কারণ ইহা আমাদের বিকল্পরূপ অধ্যবসায়জ্ঞানে অভিপ্রেত। অধ্যবসায়াত্মক জ্ঞানে স্বলক্ষণ ভিন্ন অন্যাপোহ বিষয় হয়, কিন্তু তাহার দ্বারা নির্বিকল্পের স্বলক্ষণবস্তুবভাস নিশ্চিত হয় বলিয়া অন্যত্র সন্তানে প্রবৃত্তি সম্ভব হয়। ফলত অন্যের জ্ঞানে যে অন্যত্র প্রবৃত্তি তাহা আমরা [বৌদ্ধেরা] স্বীকার করি। সুতরাং এই দোষ, দোষই নয়।

ইহার উত্তরে নৈয়ায়িক বৌদ্ধের উপর চারটি বিকল্প করিতেছেন—"অথ কোঽয়-মধ্যবসায়ঃ।·········বেতি।" অর্থাৎ তোমরা [বৌদ্ধ] যে অধ্যবসায় বলিতেছ, সেই অধ্যবসায়টি কি? উহা কি অলীককে [অন্যাপোহকে] বস্তুর [স্বলক্ষণের] ধর্ম বলিয়া নিশ্চয় (১), কিম্বা অলীককে বস্তুর স্বরূপ বলিয়া নিশ্চয় (২) অথবা অলীকে বস্তুর ভেদজ্ঞানের অভাব (৩) কিম্বা অলীকের জ্ঞানটি বস্তুর বাসনা হইতে উৎপন্ন (৪) ॥ ১৪২ ॥

ন প্রথমঃ, বিকল্পে তদনবভাসনাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ, অসাধারণবিষয়তয়া শব্দবিকল্পয়োরপ্রবৃত্তিপ্রসঙ্গাৎ, তস্যা-সাময়িকত্বাৎ। তস্মাদ্ বিকল্পবস্তুনোশ্চক্ষুরসবৎ সর্বথা বিরোধ এব, সাধারণবিষয়ত্বে তু বস্তুত্বাপ্রতিভাসনম্, তস্যাসাধারণ-ত্বাৎ। ন তৃতীয়ঃ, প্রবৃত্তিসামানাধিকরণ্যনিয়মানুপপত্তেঃ, ভেদাগ্রহস্য সর্বত্র সুলভত্বাৎ। অতেভ্যো ভেদো গৃহীত ইতি চেৎ, কিমেতেষু গৃহ্যমাণেষু অগৃহ্যমাণেষু বা। নাদ্যঃ অতেষা-মপি স্বলক্ষণানাং বিকল্পাগোচরত্বাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ, অবিজ্ঞা-তাবধের্ভেদস্যাপ্রথনাৎ, প্রথনে বা অধ্যবসেয়াভিমতস্বলক্ষণাদপি ভেদো গৃহ্যেত, অবিশেষাৎ। গৃহীতাদগ্রহো ভেদাস্যাগৃহীতেভ্যস্তু তদ্‌গ্রহ ইতি চেৎ, যদি ধর্মলক্ষণো ভেদঃ, তদা বিপর্যয়ঃ। স্বরূপলক্ষণশ্চেৎ, অবিশেষাৎ সর্বতস্তদ্‌গ্রহোঽন্যত্র তাদাত্ম্য-গ্রহাৎ। নিঃস্বরূপত্বাৎ তস্য ক স্বরূপলক্ষণো ভেদ ইতি চেৎ,

অগৃহীতাদপি তথা স্যাৎ, অবিশেষাৎ। নিঃস্বরূপমপি সস্ব-রূপমিব ভিন্নমিব প্রথিতমিতি চেৎ, তৎ কিমধ্যবসেয়াপেক্ষয়া সস্বরূপমিব ন প্রথিতম্, অধ্যবসেয়স্বরূপমিব বা স্ফুরিতম্। আদ্যে অপ্রতিপত্তির্বা স্যাৎ, নিঃস্বরূপপ্রতিপত্তির্বা স্যাৎ, উভয়থাপি সামানাধিকরণ্যপ্রবৃত্তী ন স্যাতাম্। দ্বিতীয়স্তু প্রাগেব দূষিতঃ ॥ ১৪৩ ॥

অনুবাদ ঃ—[ইহাদের মধ্যে] প্রথম পক্ষ ঠিক নয়, যেহেতু বিকল্পজ্ঞানে সেই স্বলক্ষণ বস্তুর প্রকাশ হয় না। দ্বিতীয় পক্ষও যুক্তিযুক্ত নয়, কারণ শব্দ জন্য জ্ঞান এবং অন্যবিকল্পজ্ঞান স্বলক্ষণরূপ অসাধারণ বিষয়ক হইলে তাহাদের উৎপত্তির অভাবপ্রসঙ্গ হয়, স্বলক্ষণ বস্তু শক্তিজ্ঞানের বিষয় হয় না। সুতরাং চক্ষু ও রসের যেমন [বিষয়বিষয়িভাবে] বিরোধ, সেইরূপ বিকল্পজ্ঞান এবং স্বলক্ষণ বস্তুরও বিষয়বিষয়িভাবে সর্বথা বিরোধই। আর শাব্দ ও বিকল্প যদি সাধারণ বিষয়ক হয়, তাহা হইলে তাহাতে বস্তু হইতে অভিন্ন বস্তুত্বের প্রকাশ হইবে না, কারণ বস্তু অসাধারণ। তৃতীয় পক্ষও যুক্তিযুক্ত নয়, কারণ প্রবৃত্তির নিয়মের এবং [শাব্দ] সামানাধিকরণ্যের নিয়মের অনুপপত্তি হইয়া যাইবে ; যেহেতু ভেদজ্ঞানের অভাব সর্বত্র সুলভ। [পূর্বপক্ষ] তদ্ভিন্ন হইতে [গবাদিভিন্ন মহিষাদি হইতে] ভেদ জ্ঞাত হইয়াছে। [উত্তর] সেই জ্ঞায়মান তদ্ভিন্নগুলিতে অথবা অজ্ঞায়মান তদ্ভিন্নগুলিতে কি [ভেদ জ্ঞাত হয়]। প্রথমপক্ষ [জ্ঞায়মানে নয়] ঠিক নয়, কারণ সেই তদ্ভিন্ন [মহিষাদি] স্বলক্ষণগুলিও বিকল্পজ্ঞানের বিষয় নয়। দ্বিতীয় পক্ষও [অজ্ঞায়মান] যুক্তি-যুক্ত নয়, যেহেতু যে ভেদের প্রতিযোগীর জ্ঞান হয় না, সেই ভেদের প্রকাশ হইতে পারে না, যদি প্রকাশ হয়, তাহা হইলে নিশ্চেয়রূপে অভিমত স্বলক্ষণ হইতেও ভেদের জ্ঞান হইয়া যাইবে, প্রতিযোগীর অজ্ঞায়মানতার অবিশেষ উভয়ত্রই রহিয়াছে। [পূর্বপক্ষ] জ্ঞাতবস্তু হইতে ভেদের অজ্ঞান, আর অজ্ঞাতবস্তু হইতে ভেদের জ্ঞান এইরূপ বলিব। [উত্তর] যদি ভেদটি ধর্ম-স্বরূপ অর্থাৎ অন্যোহন্যাভাব হয়, তাহা হইলে বিপর্যয় [ভ্রান্তি] হইবে। আর যদি ভেদ অধিকরণ স্বরূপ হয়, তাহা হইলে স্বরূপ সর্বত্র অবিশেষ বলিয়া তাদাত্ম্যজ্ঞানভিন্নস্থলে সর্বত্র সর্ববস্তু হইতে ভেদের জ্ঞান হইয়া যাইবে।